FEDERICO GUGLIELMO GIUSEPPE SCHELLING

SISTEMA

DELL'

IDEALISMO TRASCENDENTALE

TRADOTTO

DA

MICHELE LOSACCO



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1908



FEBBRAIO MCMVIII - 18523

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE.

I. Il posto dell'*Idealismo trascendentale* nello svolgimento della filosofia schellinghiana. — II. La prima e la seconda edizione. — III. La traduzione francese del Grimblot. — IV. Criterii di questa edizione.

I.

Il *Sistema dell'idealismo trascendentale* appartiene al periodo più fecondo della vita di Schelling, al periodo di Jena (ottobre 1798-marzo 1803). Nel 1798, per invito di Goethe, che s'era molto interessato al primo scritto di lui sulla filosofia della natura, lo Schelling fu chiamato come professore straordinario a Jena; e vi lesse, nell'inverno del 1798-99 e nell'estate del 1799, sulla filosofia della natura e sull'idealismo trascendentale. Un anno appresso, mentre scriveva la *Deduzione generale del processo dinamico*, attendeva di già alla composizione del *Sistema*, che fu terminata nel marzo. Quest'opera, che, come nota Kuno Fischer, è uno degli scritti più riusciti del filosofo, arrotondato e sviluppato, a differenza degl'informi abbozzi di filosofia naturale (1), è in istretta connessione, sia con gli scritti anteriori d'ispirazione fichtiana: — *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* (1794), *Dell'Io come principio della filosofia* (1795), *Lettere filosofiche sul dogmatismo e criticismo* (1795), *Nuova deduzione del diritto naturale* (1796-97), *Sguardo gene-*

---

(1) K. Fischer, *F. W. J. Schelling*, Zw. Aufl. (Heidelberg, 1895), p. 33.

rale alla recentissima letteratura filosofica (1797), — sia con gli abbozzi suddetti, pubblicati dal 1797 al 1800 [1]. Poichè, se l'autore nell'*Idealismo*, che è la scienza del subbiettivo, rielabora e svolge la *Dottrina della scienza*, intende anche porgere un complemento necessario di quella scienza dell'obbiettivo (natura), che costituisce l'altra sezione fondamentale di tutta la filosofia. Ma se da una parte il *Sistema* si riallaccia al panteismo naturalistico di quegli abbozzi, dall'altra prelude alla seconda forma, schiettamente religiosa, di filosofia naturale, che è tracciata in alcuni scritti ed aforismi posteriori al 1800: *Esposizione del mio sistema di filosofia* (1801), *Sul vero concetto di filosofia naturale e sulla retta maniera di risolverne i problemi* (1801), *Ulteriori esposizioni del sistema di filosofia* (1802), *Aggiunta all'introduzione alle Idee* (1803), *Aggiunte alla seconda edizione delle Idee* (1803), *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia naturale in particolare* (1804, dai manoscritti), *Aforismi per l'introduzione alla filosofia naturale* (1806-7), *Designazione provvisoria del punto di vista della medicina secondo i principii della filosofia naturale* (1806). Tra queste due forme di filosofia della natura s'interpone l'intero gruppo di scritti, a cui il *Sistema* propriamente appartiene, e in cui è svolta di proposito la dottrina dell'assoluta identità: l'*Esposizione* suddetta, il dialogo *Bruno o sul divino e naturale principio delle cose* (1802), le *Prelezioni sul metodo dello studio accademico* (1803), il dialogo *Sul sistema dell'assoluta identità e sul suo rapporto*

(1) Sono, — oltre al già accennato primo scritto *Idee per una filosofia della natura* (1797), — l'*Introduzione alle Idee* dello stesso anno, il trattato *Dell'anima del mondo* e il *Proemio* al medesimo (1798), il *Primo schizzo del sistema di filosofia della natura* (1799), l'*Introduzione allo schizzo* (1799) la *Deduzione generale del processo dinamico* (1800).

col recente dualismo (di Reinhold, 1802), ecc. Pei rapporti poi, meno visibili, che il *Sistema* presenta con la *filosofia positiva* delle postume circa la mitologia e la rivelazione, ci riescono preziose alcune dichiarazioni dell'autore stesso. Nella prolusione *Per la storia della filosofia moderna*, tenuta a Monaco nel 1827, egli, dopo aver notato che, per ispiegarsi la necessità delle rappresentazioni, convien riferirsi al momento in cui l'Io era ancora inconscio di sè, al periodo del passato trascendentale dell'Io, ricorda il suo *Sistema* come il primo impulso alla sua « filosofia storica », dicendo: « Così io già coi miei primi passi nella filosofia tradivo la tendenza alla storicità, almeno nella forma dell'Io conscio di sè, pervenuto a sè stesso ». E ne raccomanda lo studio con queste parole: « Qui si troverà nella sua prima applicazione quel metodo, che più non fu adoperato se non in più ampia sfera; e trovando questo metodo, che dipoi è divenuto l'anima del sistema indipendente da Fichte, si avrà la convinzione che esso è addirittura il mio proprio, anzi talmente a me naturale, che, se non me ne posso gloriare quasi di una mia invenzione, non posso menomamente farmelo rubare, o permettere che altri si vanti di averlo scoperto » (1). Nell'*Introduzione alla filosofia della mitologia*, osserva che, per investigare lo sviluppo della religione naturale o mitologia, era necessario che la filosofia conoscesse e rappresentasse il corso evolutivo della natura, come anche dello spirito; e che alla prima esigenza rispondeva la filosofia della natura, alla seconda l'idealismo trascendentale. Per rispetto a quest'ultimo aggiunge: « Un rapporto coll'intimo della mitologia è stato ottenuto dalla filosofia solo con la sua

(1) *Sämmtl. W.*, X, 94-97.

propria forma intimamente storica, dacchè essa medesima incominciò a progredire per via di momenti e si chiarì come storia almeno dell'autocoscienza, metodo che dipoi fu esteso e ha prolungato la sua efficacia fin adesso; divenne più reale il rapporto, quando la natura fu accolta nella filosofia come necessario momento dello sviluppo » ([1]). E in altra parte della stessa opera, citata in modo più ampio di sui manoscritti dal figliuolo di Schelling nella prefazione al 3° volume delle *Opere complete*, l'autore definisce il *Sistema dell'idealismo trascendentale* « come propedeutica e passaggio » ([2]) ad una filosofia futura, che « in quello traspariva di già attraverso un velo abbastanza sottile »; poichè « nel metodo obbiettivo, già trovato nel *Sistema*, sebbene qui sia applicato e sperimentato in una cerchia ancora ristretta (solo in rapporto all'Io), cioè in quel metodo, il cui principio è che il grado anteriore, o ciò che si produce in esso, divenga sempre l'obbietto del posteriore e più alto, in un tal metodo, eran dati i mezzi di salire dal più profondo seno della natura, attraverso tutti i gradi dello spirito umano, per terminare all'ultima e più alta idea, al subbietto che domina ogni cosa ». « In Germania, — prosegue, — il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, per questa propria tardiva effettuazione dell'autore stesso, cadde in dimenticanza: ne è stato tratto dianzi in Francia con una traduzione, che non si può spiegare se non riconoscendo che quest'opera, se materialmente è stata sorpassata dalle produzioni posteriori dell'autore, formalmente però conserva tuttavia il suo valore » ([3]).

---

(1) *Einleitung in diePh ilosophie der Mythologie*, in *Sämmtl. W.*, Zw. Abth. I, 223.

(2) *Op. cit.*, p. 370, in nota.

(3) Cfr. *Sämmtl. Werke*, I Abtheil., III B. Il figlio di Schelling poi soggiunge che anche materialmente quest'opera contiene senza dubbio qualche elemento,

II.

La prima edizione del *Sistema* fu pubblicata dall'autore stesso, a Tubinga, nel 1800; la seconda, postuma, dal figlio Carlo Federico Augusto a Stuttgart, nel 1856, tra le opere complete; la terza, recentissima, nel 1907, a Lipsia, per cura di Otto Weiss, nella scelta degli scritti del filosofo, che fa parte della nuova collezione delle *Opere dei filosofi classici tedeschi* (1). La seconda si avvantaggia sulla prima per alcune aggiunte e correzioni, cavate dai manoscritti; le più notevoli delle quali, riferite in nota e anche nel testo tra parentesi quadre, concernono l'ultimo paragrafo della IV sezione, la V e la VI. L'indice, aggiunto alla seconda edizione, manca alla prima. La presente traduzione è stata fedelmente condotta sulla ristampa, così accurata, del 1856.

---

che non vale soltanto per il punto di vista da cui fu scritta, ma ha un valore filosofico generale: per es., ciò che è detto del materialismo, le osservazioni sull'empirismo, la deduzione della legge giuridica e dell'istituzione del diritto. — Ben diverso giudizio recava invece sul valore formale e materiale dell'opera un recensente del tempo. Ciò che questa filosofia — diceva il recensente — trova di vero e di certo, lo trova, per effetto di genialità, non solo malgrado il suo falso principio, ma eziandio (come un vero *materialiter*) per mezzo di esso, *per substitutionem falsi medii*. Ma certo, in quanto essa ammette per vero quel vero, solo per il fatto che deriva dalle sue premesse, non ammette il vero come vero, e questo, nel suo sapere e per mezzo del suo sapere, è posto come non vero *formaliter*. Essa non ha nè cercato nè trovato ciò che è semplicemente vero e certo di per sè, — e il vero *materialiter*, che essa fortunatamente ha trovato, le appare solamente sotto il carattere di un necessario-naturale-originario pregiudizio, mentre tiene come vero e certo per sè stesso l'artificioso pregiudizio, da cui ha preso le mosse. (Cfr. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.° del 13 agosto 1800, che mi viene comunicato dall'amico prof. Gentile.)

(1) F. W. J. v. Schelling, *Werke*, Auswahl in drei Bänden, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig, 1907. Il *Sistema* è compreso nel 2° volume. Questa scelta riproduce fedelmente il testo della seconda edizione.

III.

Dell'*Idealismo trascendentale*, che qui per la prima volta apparisce tradotto in italiano, l'unica versione completa che si conosca, è quella del Grimblot (Paris, 1842), che tradusse anche l'opera capitale di Fichte [1] Mediante tale traduzione Schelling è stato divulgato in Italia. Ma, per quello che ne ho veduto, essa non rispecchia in maniera sufficiente e precisa il pensiero dell'autore, cosicchè non merita una gran fiducia da parte degli studiosi. Basterà citare alcuni tratti, limitandoci all'*Introduzione* ed ai primi due capitoli. Al § 1 dell'*Introduzione*, Schelling nota che la scienza naturale, per la sua tendenza a rendere intelligente la natura, diviene filosofia della natura, « ch'è un ramo necessario e fondamentale della filosofia » *(welche die Eine nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist)*, un ramo solo, s'intende, poichè l'altro è costituito dalla filosofia trascendentale; e il G. traduce: *qui est la seule science nécessaire et fondamentale de la philosophie*. Al § 2, parlando della credenza, che esistano cose al di fuori di noi, dice che essa « pretende » ad un'assoluta certezza *(Ansprüche macht auf unmittelbare Gewissheit)*; e il G. traduce: *contredit*. Nello stesso paragrafo, la frase: « se si dà come certa l'esistenza di qualche altra cosa » *(wenn irgend etwas anderes gewiss seyn soll)* è tradotta: *s'il doit y avoir quelque chose de certain*; il che è inesatto, avendo l'A. già ammessa l'esistenza

(1) Brani staccati dell'*Idealismo* si trovano nel volume: SCHELLING, *Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système*, trad. par Bénard, Paris, 1847.

della proposizione « Io sono ». Più giù si dice che la filosofia trascendentale scinde le due proposizioni « Io sono » ed « esistono cose al di fuori di me », perchè « pone l'una innanzi all'altra » *(den Einen dem Andern vorsetzt);* il G. non intende l'ultima espressione e traduce: *l'une suppose l'autre.* Al § 3, Sch.: « quella identità originaria tra l'attività che si spiega nella produzione del mondo e quella che si manifesta nel volere si rappresenterà nei prodotti della prima » *(so wird jene ursprüngliche Identität der im Produciren der Welt geschäftigen Thätigkeit, mit der, welche im Wollen sich äussert, in den Produktem der ersten sich darstellen);* e il G. con un'inversione arbitraria oscura il senso così limpido dell'originale: *cette identité primitive de l'activité qui s'occupe de la première* (quale?) *avec celle qui se manifeste dans la volonté.* Al § 4°, parlando della filosofia, che suppone una perenne duplicità del produrre e dell'intuire, Sch. aggiunge che così « dovrà divenire oggetto ciò che altrimenti non può mai riflettersi » *(soll Object werden, was sonst durch nichts reflectirt wird);* e il G.: *l'objet doit arriver à un point où il est impossible qu'il soit réfléchi d'une autre manière.* Più sotto, Sch. esige che « sia svelato il meccanismo rappresentativo nelle sue leggi » *(dass das innere Triebwerk unserer geistigen Thätigkeit aufgeschlossen);* e il G.: *qui cache le mécanisme de la représentation nécessaire.* Al cap. 1°, Sch. nota che il solo accordo di un elemento subbiettivo con un altro obbiettivo « non basta a costituire nessuna vera forma di sapere » *(begründet kein eigentliches Wissen);* e il G.: *n'est le fondament d'aucune connaissance particulière,* il che è alquanto diverso. Più oltre: « Ora è evidente che, se non vi fosse un assoluto limite del sapere — se non vi fosse *qualcosa* che, a nostra

insaputa, ci lega e avvince assolutamente nel sapere, e che, *quando noi sappiamo*, non diventa mai obbietto per noi, appunto perchè forma il *principio* di tutto il sapere, — non si potrebbe in generale mai pervenire ad alcuna specie di sapere, neanche parziale » *(Nun ist aber offenbar, dess wenn es nicht eine absolute Grenze das Wissens — etwas gäbe, das uns, selbst ohne dass wir uns seiner bewusst sind, im Wissen absolut fesselt und bindet, und das uns, indem wis wir sen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte);* e il G. fraintende in questo modo: *Or il est èvident que s'il n'y a pas une limite absolue de la connaissance, il y a quelque chose qui, sans que nous en ayons conscience, nous lie et nous enchaîne dans la connaissance absolue, qui ne devient jamais notre objet, et précisèment parce qu' il est le principe de toute connaissance, ne pourrait jamais devenir l'objet de la connaissance.* Nello stesso capitolo: « Pure al nostro scopo presente non fa bisogno di considerazioni così larghe, ma solo di una riflessione sul significato del nostro primo problema » *(Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieser weitaussichtigen Gedanken nicht, sondern nur der Reflexion über den Sinn unserer ersten Aufgabe);* e il G. traduce: *Cependant elle* [cioè l'autocoscienza] *est nécessaire, non au but actuel de la pensée, qui n'en a qu' un aperçu èloignè, mais seulement aux rèflexions spèciales que nous faisons sur le sens de notre premier problème.* Sch., accennando alla limitatezza del suo cómpito, dice: « che mi fa girare all'infinito entro la cerchia del sapere » *(die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens einschliesst);* e il G, stranamente: *qui, laissant l'infini derrière moi, m'enferme dans la circonférence de la connaissance*). Al cap. 2°, discutendo se la serie del nostro sapere sia

infinita o finita, Sch. dice: « Se essa non è infinita, vuol dire che qualche cosa di assolutamente vero esiste » *(Ist sie nicht unendlich, so giebt es etwas Absolutwahres);* e il G. al contrario: *il n'y a pas quelque chose d'absolument vrai.* Più giù, discorrendo della proposizione sintetica: « qui l'oggetto non è determinato semplicemente dal suo pensiero » *(per Gegenstand ist also hier nicht blos bestimmt durch sein Denken);* e il G.: *non seulement l'objet est déterminé par la pensée.* Non mi dilungo in altri esempii per mostrare che questa traduzione, non solo non conserva il colorito dell'originale, ma non ha neppure il pregio dell'esattezza.

IV.

Non mi lusingo di esser riuscito io interamente nell'una e nell'altra prova; nella prima segnatamente, che, trattandosi di un filosofo-artista come Schelling, non era certo agevole a superarsi. Ma ci ho messo buona volontà, badando scrupolosamente, in accordo coi criterii già seguiti dai traduttori precedenti di questa collezione, a rendere con fedeltà e chiarezza la parola fluida e immaginosa del pensatore di Leonberg. Nelle note, che ho aggiunto di mio lì dove mi son parse opportune, ho dovuto avventurarmi in un campo inesplorato, e perciò obbligarmi ad una fatica non lieve, ma pur grata, per i confronti istruttivi e frequenti, che ho potuto stabilire con altre opere dell'autore: nelle quali alcuni punti, che nel presente volume son presentati in iscorcio, ricevono ampio svolgimento e appaiono meglio lumeggiati.

gennaio 1908.

MICHELE LOSACCO.

PREFAZIONE.

Il fatto che un sistema, il quale muti radicalmente, anzi rovesci addirittura la concezione dominante non solo nella vita ordinaria, ma anche nella massima parte delle scienze, incontri, quando già ne sono stati rigorosamente dimostrati i principii, ostinata opposizione anche da parte di coloro che sono in grado di sentire o d'intendere davvero l'evidenza delle sue prove, non può spiegarsi altrimenti se non coll'incapacità di far astrazione dall'infinità dei problemi speciali che, per effetto del mutato punto di vista, l'attività dell'immaginazione fa sorgere immediatamente dal ricco dominio dell'esperienza, in maniera da confondere e perturbare il giudizio. Si può non negare la validità degli argomenti, si può anche non avere alcunchè di certo e di evidente da sostituire ai principii; e tuttavia aver paura delle conseguenze inaudite che si suppone debbano uscire da quelli, e disperar di risolvere tutte le difficoltà che i principii dovranno inevitabilmente trovare nella loro applicazione. Ma poichè si ha il diritto di esigere, da chi s'interessi vivamente alle indagini speculative, che egli sia capace di qualunque astrazione e sappia cogliere i principii in quella suprema generalità, in cui il singolo scompare interamente, e in cui, se essa è pervenuta al grado più alto, si trova di sicuro già contenuta in precedenza la soluzione di tutti i problemi possibili, così è naturale che, nel dar inizio alla costruzione di un sistema, si metta da parte ogni ricerca speciale e si badi all'obbietto più importante, cioè a porre in chiara luce e fuori di ogni dubbio i principii. Ogni

sistema trova la infallibile pietra di paragone della sua verità, in quanto, oltre al risolvere facilmente problemi dichiarati prima insolubili, ne suscita altri del tutto nuovi ed ai quali non s'era mai pensato; e da una critica radicale di ciò che si ammetteva per vero fa nascere un'altra forma di verità. Il proprio dell'idealismo trascendentale [1] è appunto qui, che, una volta accettato, costringe a rifare quasi di pianta il sapere, a rimettere in esame ciò che per molto tempo aveva posseduto il valore di certezza, e, dato che resista ad un tale esame, almeno a farlo uscire sotto una forma e un aspetto interamente nuovi.

Ora scopo dell'opera presente è quello di allargare l'idealismo trascendentale a ciò che dovrebbe realmente essere, a sistema di tutto il sapere; ed esibire così la dimostrazione di un tal sistema, non solo in linea generale, ma con lo stesso fatto della reale estensione dei suoi principii a tutti i possibili problemi intorno agli obbietti fondamentali del sapere, problemi i quali o furono già posti ma non risolti, o sorgono adesso per la prima volta, perchè resi possibili dallo stesso venir fuori del sistema. Onde segue di per sè che questo scritto debba toccare di questioni e argomenti, che da molti di coloro che oggi hanno autorità in materie filosofiche non sono stati trattati nè espressi, in quanto dipendono da quei primi fondamenti del sistema, ai quali essi non arrivano o per naturale insufficienza a comprendere le esigenze che na-

---

(1) Trascendentale è un'espressione usata da Kant per designare il suo idealismo in contrapposto a quello empirico di Berkeley. Non è da confondersi trascendentale con trascendente: la cosa in sè, come affatto indipendente dal mondo dei fenomeni, e perciò come inconoscibile, è il trascendente; invece la cosa in sè, in quanto può essere in relazione col soggetto, e perciò come possibilità permanente dell'esperienza, è il trascendentale (vedi in proposito un luogo importante di B. Spaventa, *Esperienza e metafisica,* Roma, Loescher, 1888, cap. VI). Schelling, avendo con Fichte ammesso come principio della filosofia un Io assoluto, sapeva di partire da un'affermazione immanente, e non trascendente, come sarebbe stata se avesse voluto determinare l'esistenza dell'Io come obbietto. Il suo idealismo era perciò un realismo immanente, giacchè poneva l'esistenza del Non-Io come dipendente dall'Io, non essendo quello determinabile che in opposizione a questo. Cfr. il suo scritto *Dell' Io come principio della filosofia (Vom Ich als Princip der Philosophie,* 1795), al § 15.

scono coi primi principii di tutto il sapere, o per un pregiudizio, o per altre ragioni. Sebbene l'indagine, com'è agevole capire, sia stata ricondotta ai suoi primi elementi, pure codesta classe di lettori ben poco avrà ad aspettarsi dal presente volume, giacchè in esso, per quanto riguarda le ricerche fondamentali, non vi è nulla che non sia stato detto da un pezzo o negli scritti del creatore della Dottrina della scienza (1), o in quelli dell'autore stesso, tranne che per alcuni punti nella presente rielaborazione la forma avrà guadagnato in chiarezza, non però tale da poter supplire ad un'originaria deficienza del pensiero. Comunque, il mezzo con cui l'autore ha cercato di raggiungere il suo scopo, cioè quello di esporre l'idealismo in tutta la sua larghezza, è consistito nel trattare tutte le parti della filosofia in una continuità e l'intera filosofia come ciò che essa è, vale a dire come una storia progressiva dell'autocoscienza, storia a cui il dato dell'esperienza serva quasi di monumento e documento. Per abbozzare con esattezza e compiutezza una tale storia, importava soprattutto, non solo distinguere accuratamente in essa le singole epoche e in queste poi i singoli momenti, ma altresì presentarli in una successione, in cui, grazie allo stesso metodo ond'era stata scoperta, si potesse ritenere con sicurezza di non aver omesso alcuno degli anelli necessarii, sì da conferire a tutto il sistema un'intima connessione che, per trascorrer di tempo, non potesse perdere la sua resistenza, e che servisse anzi come di indistruttibile impalcatura ad ogni costruzione ulteriore. Ciò che ha specialmente mosso l'autore ad insistere con particolar diligenza sull'esposizione di quel nesso, che è propriamente una serie graduale d'intuizioni attraverso cui l'Io si eleva fino alla coscienza, cioè alla più alta potenza, è stato quel parallelismo tra la natura e il principio intelligente, al quale egli era già arrivato da lungo tempo, e a rappresentar compiutamente il quale non bastano nè la filosofia trascendentale nè quella della natura, ma c'è bisogno di entrambe le

---

(1) Del Fichte, autore della *Wissenschaftslehre* (dottrina della scienza): vedi l'opera capitale di lui *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794).

scienze, che appunto perciò dovranno restare in una perpetua opposizione, senza potersi mai fondere in uno. La prova convincente dell'uguale realtà di ambedue le scienze sotto l'aspetto teoretico, realtà che fin qui l'autore ha soltanto affermata, è da cercare pertanto nella filosofia trascendentale, e segnatamente nell'esposizione che di essa contiene l'opera presente, la quale va considerata come un necessario complemento degli scritti sulla filosofia della natura. E qui appare evidente, infatti, che quelle stesse potenze dell'intuizione, le quali trovansi nell'Io, fino ad un certo limite possano riscontrarsi anche nella natura; e poichè quel limite divide appunto la filosofia teoretica dalla pratica, sia indifferente dal punto di vista teoretico porre come primo l'obbiettivo o il subbiettivo, in quanto che sull'ultimo può dare le sue decisioni solamente la filosofia pratica (la quale però, in quel modo di considerazione, non ha alcuna voce in capitolo); e che dunque l'idealismo anch'esso non abbia un puro fondamento teoretico, attesochè, se si ammette la sola evidenza teoretica, non gli si possa mai attribuire quell'evidenza ond'è capace la scienza della natura, le basi non men che le prove della quale sono in tutto e per tutto d'indole teoretica. Da tali schiarimenti, i lettori, ai quali è familiare la filosofia della natura, trarranno la conclusione che un motivo abbastanza profondo e intrinseco è stato quello per cui l'autore ha contrapposta questa scienza alla filosofia trascendentale, distinguendola totalmente da essa, poichè se il nostro còmpito si riducesse unicamente a spiegar la natura, non saremmo certo mai stati condotti all'idealismo.

Per ciò che concerne le deduzioni, che in questo libro si son fatte sui principali obbietti della natura, soprattutto sulla materia e sulle sue funzioni generali, sull'organismo e così via, esse invero son deduzioni idealistiche, non però teleologiche (termini che molti stimano equivalenti), cioè tali da non poter riuscire soddisfacenti nè nell'idealismo nè in nessun altro sistema. Posto che, ad esempio, io giunga a provare che, per intendere la libertà o le finalità pratiche, è necessario che la materia possegga queste o quelle determinazioni, o che

l'intelligenza intuisca la sua azione sul mondo esterno come esercitata per mezzo di un organismo, rimarrà pur sempre insoluta la questione, come e per qual meccanismo l'intelligenza intuisca proprio ciò che è necessario a quello scopo. Anzi, tutti gli argomenti che l'idealista adduce per provare l'esistenza di determinate cose esterne vengono ricavati dall'originario meccanismo dell'intuizione stessa, cioè mediante una reale costruzione degli oggetti. Il puro aspetto teleologico degli argomenti non farebbe, per ciò che gli argomenti sono idealistici, avanzare di un passo il sapere, essendo noto che la spiegazione teleologica di un oggetto non ci può dire assolutamente nulla intorno alla sua origine reale.

Le verità della filosofia pratica in un sistema dell'idealismo trascendentale possono entrare soltanto come anelli di congiunzione; e ciò che propriamente gli appartiene della filosofia pratica, è quanto in essa vi ha di obbiettivo, ossia la storia nella sua massima generalità, la quale in un sistema dell'idealismo va dedotta in modo altrettanto trascendentale quanto l'obbiettivo di prim'ordine, cioè la natura. Questa deduzione della storia conduce nel tempo stesso a provare che ciò che noi consideriamo come il fondo ultimo dell'armonia tra il lato subbiettivo e l'obbiettivo dell'operare debba esser pensato come qualcosa di assolutamente identico, ma che il rappresentarselo come un essere sostanziale o personale non varrebbe ad altro che a piombarci in una pura astrazione, ciò che solo per un grosso errore l'idealismo potrebbe fare.

Per quanto riguarda i principii della teleologia, il lettore vedrà indubbiamente da sè che essi additano la sola via per cui si possa giungere a spiegare in maniera comprensibile la coesistenza tra il meccanismo e la finalità della natura. Infine, riguardo agli elementi di filosofia dell'arte, con cui si chiude tutta l'opera, l'autore prega tutti quelli che potranno prendervi uno speciale interesse, di voler considerare che l'indagine, la quale per sè stessa non avrebbe limiti, è stata qui ristretta alle semplici relazioni che ha col sistema della filosofia: ragion per cui furono escluse in precedenza dalla trattazione molte parti di così vasto soggetto.

L'autore termina avvertendo che egli ha mirato a porgere dell'idealismo trascendentale un'esposizione quanto più si potesse leggibile e accessibile alla comune intelligenza; e che ciò gli sia fino a un certo punto riuscito grazie al metodo da lui scelto, glielo ha provato la ripetuta esperienza delle pubbliche lezioni.

Questa breve prefazione basterà a suscitare un qualche interesse per il presente volume in quanti concordano nelle stesse vedute dell'autore e collaborano con lui alla soluzione degli stessi problemi, ed inviterà tutti i volenterosi d'istruirsi ed arricchirsi di nuove cognizioni; mentre varrà a sgomentare quanti non sian convinti della prima cosa, nè desiderino sinceramente la seconda: con che tutti gli scopi di essa sono raggiunti.

Jena, fine di marzo del 1800.

INTRODUZIONE.

§ 1.

Concetto della filosofia trascendentale.

1. Ogni conoscenza si fonda sull'accordo di due elementi, l'uno subbiettivo, l'altro obbiettivo. Poichè si conosce soltanto il vero; e la verità è generalmente posta nell'accordo delle rappresentazioni coi loro oggetti.

2. Possiamo chiamar Natura la totalità degli elementi obbiettivi del nostro sapere, mentre l'insieme di tutti gli elementi subbiettivi dicesi Io, o intelligenza. I due concetti sono antitetici. In origine l'intelligenza è concepita come il puro rappresentativo, la natura come il puro rappresentabile; quella come il conscio, questa come l'inconscio. Tuttavia in ogni sorta di sapere è necessario il mutuo concorso di ambedue (del conscio, e di ciò che in sè stesso è inconscio); rimane dunque da chiarire questo concorso.

3. Nello stesso fatto del sapere — quando io so — l'obbiettivo e il subbiettivo sono così uniti, che non si può dire a quale dei due tocchi la priorità. Non c'è qui un primo e un secondo; sono entrambi contemporanei ed un tutto unico. A volere spiegare questa identità, debbo averla già soppressa [1]. Per poterla spiegare, poichè per me non è dato altro all'infuori di quei due fattori del sapere (come principio di spiegazione), necessariamente devo preporre l'uno all'altro,

---

(1) « *Aufgehoben* », soppressa o tolta.

uscire dall'uno per venire all'altro; da quale dei due si esca, non è determinato dalla questione.

4. Or sono possibili due casi.

A) O è posto come primo l'obbiettivo, e si domanda: come si aggiunga un subbiettivo, che si accorda con esso.

Il concetto del subbiettivo non è contenuto nel concetto dell'obbiettivo, anzi tutti e due si escludono a vicenda. Il subbiettivo deve adunque aggiungersi all'obbiettivo. Nel concetto della natura non è incluso che esista anche un'intelligenza la quale se la rappresenti. La natura, sembra, esisterebbe anche se non esistesse quello che se la rappresenta. La questione pertanto si può enunciare così: in che modo alla natura si aggiunge il principio intelligente, o in che modo la natura perviene ad esser rappresentata?

È ammessa come primo la natura o l'obbiettivo. Ora questo è indubbiamente il còmpito della scienza della natura, che così appunto procede.

Qui possiamo solo indicare brevemente come la scienza della natura effettivamente — e senza saperlo — si avvicini almeno alla soluzione di un tal còmpito.

Se tutto il sapere ha come due poli, che si presuppongono ed esigono a vicenda, essi debbono rintracciarsi in tutte le scienze; debbono perciò esservi necessariamente due scienze fondamentali, e deve tornar impossibile uscire da un polo, senza essere spinto all'altro. La tendenza necessaria di tutte le scienze naturali è dunque ad andare dalla natura al principio intelligente. Questo e non altro vi è in fondo ad ogni tentativo diretto a introdurre una teoria nei fenomeni naturali. La scienza della natura toccherebbe il sommo della perfezione se giungesse a spiritualizzare perfettamente tutte le leggi naturali in leggi dell'intuizione e del pensiero. I fenomeni (il materiale) debbono scomparire interamente, e rimanere soltanto le leggi (il formale). Accade perciò che, quanto più nel campo della natura stessa balza fuori la legge, tanto più si dissipa il velo che l'avvolge, gli stessi fenomeni si rendono più spirituali, e infine spariscono del tutto. I fe-

nomeni ottici non son altro che una geometria, le cui linee son tracciate per mezzo della luce, e questa luce stessa è già di dubbia materialità. Nei fenomeni del magnetismo scompare ogni traccia materiale, e dei fenomeni di gravitazione, che gli stessi naturalisti credevano di poter concepire solo come un'immediata influenza spirituale, non rimane altro che la loro legge, la cui estrinsecazione in grande è il meccanismo dei movimenti celesti. Una teoria perfetta della natura sarebbe quella per cui la natura tutta si risolvesse in una intelligenza. I morti e inconsci fenomeni naturali non sono se non dei conati falliti della natura per riflettere sè medesima; la cosiddetta natura morta è soprattutto un'intelligenza immatura; perciò ne' suoi fenomeni già traluce, ancora allo stato inconscio, il carattere intelligente. La natura attinge il suo più alto fine, che è quello di divenire interamente obbietto a sè medesima, con l'ultima e la più alta riflessione, che non è altro se non l'uomo, o, più generalmente, ciò che noi chiamiamo ragione; in tal modo per la prima volta si ha il completo ritorno della natura a sè stessa, e appare evidente che la natura è originariamente identica a ciò che in noi si rivela come principio intelligente e cosciente.

Questo può bastare a mostrar che la scienza naturale ha la tendenza necessaria a render intelligente la natura; appunto per questa tendenza essa diviene filosofia della natura, che è un ramo necessario e fondamentale della filosofia [1].

B) O è posto come primo il subbiettivo, ed il problema è: come vi si aggiunga un obbiettivo, che si accorda con esso.

Se ogni conoscenza si fonda sull'accordo di questi due elementi, il còmpito di chiarire questo accordo è indubbia-

(1) Un più ampio svolgimento del concetto di una filosofia naturale e della sua necessaria tendenza è da cercar negli scritti dell'autore: *Schizzo di un sistema della filosofia della natura (Entwurf eines Systems der Naturphilosophie)* con l'introduzione a questo schizzo, e nelle illustrazioni, che conterrà il primo quaderno della *Zeitschrift für speculative Physik* [IV vol. delle opere complete] *(Nota di Schelling).*

mente il più elevato di tutto il sapere; e se, come generalmente si concede, la filosofia è fra tutte le scienze la più elevata e la suprema, esso è indubbiamente il *còmpito fondamentale della filosofia*.

Ma il problema richiede soltanto la spiegazione di quell'accordo in generale, e non determina affatto da che derivi la spiegazione stessa, che cosa essa debba porre come primo e che cosa come secondo. Siccome i due opposti sono vicendevolmente necessarii, il risultato dell'operazione dev'essere uguale, qualunque sia il punto di partenza.

Porre come primo l'*obbietto* e ricavare da esso il subbiettivo, è, come abbiamo già accennato, il còmpito della *filosofia della natura*.

Ora, se una *filosofia trascendentale* esiste, non le rimane altro che seguire il cammino opposto: *partire dal subbiettivo come da un primo ed assoluto, e farne derivare l'obbiettivo*. In tal modo la filosofia della natura e quella dello spirito si son distinte secondo le due possibili direzioni della filosofia; e se *ogni* filosofia deve riuscire, o a far della natura un'intelligenza, o dell'intelligenza una natura, ne segue che la filosofia trascendentale, a cui spetta quest'ultimo ufficio, sia l'*altro ramo necessario e fondamentale della filosofia*.

§ 2.

Corollarii.

Finora noi abbiamo, non solamente dedotto il concetto della filosofia trascendentale, ma dato anche, per comodità del lettore, uno sguardo a tutto il sistema della filosofia, che si esaurisce, come s'è potuto vedere, in due scienze fondamentali, le quali, opposte l'una all'altra nel principio e nell'indirizzo, si ricercano tuttavia e si compiono a vicenda. Qui non si tratterà l'intero sistema della filosofia, ma solo una delle due scienze fondamentali, e anzitutto si cercherà

di dichiararne più esattamente i caratteri secondo il concetto già dedotto [1].

1) Se per la filosofia trascendentale il subbiettivo è primo, e perciò l'unico fondamento di ogni realtà, l'unico principio esplicativo di tutto il resto (§ 1), essa deve necessariamente cominciare col dubbio generale circa la realtà dell'obbiettivo.

Come il filosofo naturale, che attenda solo all'obbiettivo, nulla cerca tanto d'impedire quanto l'intrusione del subbiettivo nella sua scienza, così viceversa il filosofo trascendentale nulla quanto l'intrusione dell'obbiettivo nel puro principio subbiettivo del sapere. Mezzo d'esclusione è l'assoluto scetticismo: non quello superficiale, che si dirige contro gli errori comuni degli uomini ma non va sino al fondo, bensì lo scetticismo radicale, che si rivolge, non contro i pregiudizii particolari, ma contro il pregiudizio fondamentale, insieme con cui debbono cadere di per sè tutti gli altri. Poichè, oltre gli errori penetrati nell'animo umano per via artificiosa, ve ne son altri, ben più profondi, che non la cultura o l'arte ma la stessa natura vi ha fatto sorgere, e che per tutti, meno che pel filosofo, valgono come principii di ogni conoscenza, anzi, per chi si affidi ad una riflessione ingenua, come pietra di paragone di ogni verità.

Il pregiudizio fondamentale, a cui si riducono tutti gli altri, è che esistano cose al di fuori di noi: credenza, che, siccome non è fondata su ragioni e dimostrazioni (non essendoci in favor suo alcun argomento probativo) e pur tuttavia non si lascia scuotere da veruna prova contraria *(naturam furca expellas, tamen usque redibit)*, pretende ad una certezza immediata; ma, poichè si riferisce a qualcosa di estraneo anzi di opposto a noi, che non si scorge affatto come entri nella coscienza immediata, non può essere considerata

(1) Solo mediante il sistema della filosofia rascendentale si giungerà a intendere la necessità di una filosofia della natura come scienza complementare, e si cesserà anche di fare a quella certe richieste, cui può rispondere solamente una filosofia della natura *(Nota di Schelling)*.

altrimenti che come un pregiudizio, — innato bensì ed originario, ma pregiudizio pur sempre.

Come mai avvenga che una proposizione, la quale per sua natura non può aspirare ad una certezza immediata, sia così ciecamente e senza prova alcuna accettata da tutti, il filosofo trascendentale non può spiegarlo altrimenti che ammettendo essere quella supposizione — in maniera occulta e non scoperta da alcuno finora — non già connessa, ma identica, anzi una sola e medesima cosa con una coscienza immediata: e mostrare una tale identità dev'essere propriamente il còmpito della filosofia trascendentale.

2) Ora anche per l'uso comune della ragione non c'è altra cosa che possegga una certezza immediata all'infuori della proposizione: Io sono; la quale, giacchè perde ogni significato fuori della coscienza immediata, è la più individuale di tutte le verità, e l'assoluto postulato, che si deve ammettere in precedenza, se si dà come certa l'esistenza di qualche altra cosa. La proposizione: esistono cose al di fuori di noi, avrà dunque per il filosofo trascendentale una certezza solo per la sua identità colla proposizione: Io sono; e la sua certezza sarà anche uguale alla certezza della proposizione, da cui essa deriva la propria.

Il sapere trascendentale differirebbe perciò in due punti dal sapere comune.

In primo luogo, la certezza della realtà del mondo esterno è per esso un mero pregiudizio, da cui si libera, per ricercarne l'origine. (Al filosofo trascendentale non può mai spettar di dimostrare l'esistenza delle cose in sè, ma solamente che è un naturale e necessario pregiudizio l'ammettere degli oggetti esterni come reali.)

In secondo luogo, esso scinde le due proposizioni: Io sono, e: esistono cose al di fuori di me, che nella coscienza comune son prese insieme (pone l'una innanzi all'altra), appunto per poterne mostrare l'identità e far vedere in modo reale il rapporto immediato, che in quella è solamente sentito. Con l'atto stesso di questa separazione, se è completo, esso viene a collocarsi nel punto di vista

trascendentale, che non è già un prodotto della natura, ma dell'arte.

3) Se per il filosofo trascendentale solo il subbiettivo ha una realtà originaria, ne consegue che solo il subbiettivo ei dovrà proporsi come oggetto immediato nella scienza; l'obbiettivo potrà per lui divenir tale solo indirettamente; e se nel sapere comune il *sapere stesso* (l'atto del sapere) svanisce nell'oggetto, in quello trascendentale invece l'atto del sapere verrà ad assorbire l'oggetto come tale. Il sapere trascendentale è perciò un sapere del sapere, in quanto è puramente subbiettivo.

Così per es., dell'intuizione, solo il lato obbiettivo perviene alla coscienza comune, l'intuizione stessa si perde nell'oggetto; la speculazione trascendentale, al contrario, solo mediante l'atto dell'intuizione penetra attraverso al dato intuíto. Il pensiero comune è un meccanismo, in cui dominano concetti, senza esser però distinti come concetti; mentre il pensiero trascendentale spezza quel meccanismo, e, divenuto consapevole del concetto come atto, si eleva al *concetto del concetto*. Nell'atto comune è dimenticato per l'oggetto dell'azione l'*atto stesso*; il filosofare è anch'esso un *atto*, ma non una semplice operazione, bensì anche una *continua* intuizione di sè stesso in questo atto.

L'indole della speculazione trascendentale dovrà pertanto consistere nel fatto *che anche quegli elementi, i quali in ogni altra forma di pensare, di sapere o di operare sfuggono alla coscienza e sono assolutamente non obbiettivi, in essa vengano portati alla coscienza e divengano obbiettivi; insomma, in un perenne obbiettivarsi del subbiettivo.*

L'arte trascendentale consisterà appunto nell'attitudine a sapersi mantenere costantemente in questa duplicità dell'operare e del pensare.

§ 3.

Divisione provvisoria della filosofia trascendentale.

Questa divisione è *provvisoria*, perchè i principii della divisione possono venir attinti solo nella scienza stessa.

Risaliamo al concetto della scienza.

La filosofia trascendentale deve spiegare come sia possibile il sapere in generale, una volta ammesso che il subbiettivo sia il postulato fondamentale o primo.

Non è adunque una singola parte, nè un dato particolare del sapere, ma il *sapere stesso*, e il *sapere in generale*, ciò che ne forma l'oggetto.

Ora tutto il sapere si ridurrà a certe primitive convinzioni, o primitivi postulati; queste primitive convinzioni dovrà la filosofia trascendentale ricondurle ad una convinzione primitiva unica; questa convinzione unica, da cui tutte le altre derivano, sarà espressa nel *primo principio di questa filosofia*, e il còmpito di rintracciarlo non vorrà dir altro che rintracciare l'assolutamente-certo, da cui ogni altra certezza è condizionata.

La divisione della filosofia trascendentale è determinata da quelle primitive convinzioni, della cui validità essa intende occuparsi. Queste convinzioni debbono presentemente ricercarsi nell'intelletto comune. Ora, se noi ci rimettiamo dal punto di vista del senso comune, troveremo profondamente radicate nell'intelletto umano le convinzioni seguenti.

A. Che non solo al di fuori di noi esista un mondo da noi indipendente, ma che le nostre rappresentazioni siano in tale accordo con esso, che nelle cose non si trovi *niente altro* fuorchè quello che ce ne rappresentiamo noi stessi. La necessità delle nostre rappresentazioni obbiettive si spiega col fatto che le cose sono invariabilmente determinate, e, per effetto di questa determinazione delle cose, mediatamente sono determinate anche le nostre rappresentazioni. Con questa prima e

originaria convinzione è determinato il primo còmpito della filosofia: che è di spiegare come le rappresentazioni possano accordarsi assolutamente con obbietti, che esistono in modo affatto indipendente da esse. Sul presupposto dell'esser le cose quello appunto che ce ne rappresentiamo noi stessi, che noi dunque conosciamo certamente le cose come sono in sè, poggia la possibilità di ogni esperienza (e infatti che cosa mai sarebbe l'esperienza, e dove andrebbe a smarrirsi per es. la fisica, senza quel postulato dell'assoluta identità tra l'essere e il fenomeno?); onde la soluzione di questo problema è identica alla filosofia teoretica, la quale deve ricercare la possibilità dell'esperienza.

B. La seconda e altrettanto primitiva convinzione è che le rappresentazioni, le quali senza necessità, ma liberamente, sorgono in noi, possano dal mondo del pensiero trapassare nel mondo reale e pervenire ad una realtà obbiettiva.

Questa convinzione è antitetica alla prima. Secondo la prima si ammette: che gli obbietti siano invariabilmente determinati, e per mezzo di essi anche le nostre rappresentazioni; secondo l'altra: che gli obbietti siano variabili, e ciò grazie alla causalità delle rappresentazioni che sono in noi. Secondo la prima convinzione, ha luogo un trapasso dal mondo reale al mondo della rappresentazione, o un determinarsi della rappresentazione per effetto di un elemento obbiettivo; secondo l'altra, un trapasso dal mondo della rappresentazione al reale, o un determinarsi dell'obbiettivo per effetto di una nostra rappresentazione (liberamente concepita).

Con la seconda convinzione viene a spuntare un secondo problema, cioè: come, per mezzo di un puro fatto pensato, possa variare un fatto obbiettivo, in guisa da accordarsi perfettamente col pensato?

Poichè su questa convinzione si fonda la possibilità di ogni azione libera, la soluzione di un tal problema è filosofia pratica.

C. Ma con questi due problemi noi ci troviamo implicati in una contradizione. Secondo *B* si esige un predominio del pensiero (dell'ideale) sul mondo sensibile: ma si può conce-

pire un fatto simile, se (in virtù di *A*) la rappresentazione è in origine soltanto la schiava dell'obbiettivo? Per converso, se il mondo reale è qualcosa da noi indipendente, a cui deve (come a suo modello) volgersi la nostra rappresentazione (secondo *A*), non si riesce a comprendere come poi il mondo reale possa dirigersi giusta le nostre rappresentazioni (secondo *B*). In una parola, per la certezza teoretica veniamo a perdere la pratica, per la pratica la teoretica; è impossibile che vi sia ad un tempo verità nella nostra conoscenza e realtà nel nostro volere.

Questa contradizione deve esser risolta, se si ammette in generale che ci sia una filosofia; — e la soluzione di questo problema, o la risposta alla domanda: in qual modo possono ad un tempo le rappresentazioni esser concepite come dirette nel loro corso dagli obbietti, e gli obbietti come sottoposti alla direzione delle rappresentazioni? — sarà, non il primo, bensì il più elevato còmpito della filosofia trascendentale.

Si scorge facilmente che un siffatto problema non può essere risolto nè nella filosofia teoretica, nè in quella pratica, ma in un'altra più elevata, che formi l'anello di congiunzione tra ambedue, e non sia nè teoretica, nè pratica, ma l'una e l'altra insieme.

Non si può concepire come il mondo obbiettivo possa accomodarsi giusta le nostre rappresentazioni, e queste alla loro volta giusta il mondo obbiettivo, se non si ammette che tra i due mondi, l'ideale e il reale, esista un'armonia prestabilita. Quest'armonia prestabilita peraltro non è neanch'essa concepibile, se non si ammette che l'attività per cui si produce il mondo obbiettivo sia originariamente identica a quella che si manifesta nel volere, e viceversa.

Ora è senza dubbio un'attività produttiva quella che si manifesta nel volere; ogni atto libero è produttivo, ma la sua produttività è accompagnata da coscienza. Posto dunque — le due attività debbono in principio essere una sola — che quella medesima attività, la quale nell'atto libero è produttiva con coscienza, nella produzione del mondo sia pro-

duttiva senza coscienza, l'armonia prestabilita diventerà reale, e la contradizione sarà sciolta.

Posto che tutto accada realmente così, quella identità originaria tra l'attività che si spiega nella produzione del mondo e quella che si manifesta nel volere si rappresenterà nei prodotti della prima; e questi prodotti dovranno apparire come prodotti di un'attività conscia ed inconscia ad un tempo.

La natura, sia come un tutto, sia ne' singoli suoi prodotti, dovrà apparire quale un'opera formata consapevolmente, e pur tuttavia quale un prodotto del più cieco meccanismo; essa ha una finalità, senza che questa finalità sia spiegabile. La filosofia dei fini della natura, o la teleologia, è adunque il punto di congiunzione tra la filosofia teoretica e la pratica.

D. Si è finora postulata soltanto in generale l'identità tra l'attività inconscia, che ha formato la natura, e quella conscia, che si manifesta nel volere, senza decidere ove risieda il principio di tale attività, se nella natura, o in noi.

Ma il sistema del sapere solo allora potrà considerarsi come compiuto, quando sarà ricondotto al suo principio. La filosofia trascendentale sarebbe compiuta solo quando potesse dimostrare nel suo principio (nell'Io) quella identità, che è la più alta soluzione del suo intero problema.

Si postula adunque che nel subbiettivo, nella coscienza stessa, venga dimostrata quell'attività conscia ed inconscia ad un tempo.

Ma una simile attività è soltanto quella estetica, e ogni prodotto dell'arte non si può comprendere se non come un prodotto di essa. Il mondo ideale dell'arte e quello reale degli obbietti sono perciò i prodotti di una sola e medesima attività; la combinazione dell'uno e dell'altro (del conscio e dell'inconscio) senza coscienza, dà il mondo reale; con la coscienza, dà il mondo estetico.

Il mondo obbiettivo non è se non la poesia primitiva e ancora inconscia dello spirito; l'organo universale della filosofia — e la chiave di volta dell'intero suo edificio — è la filosofia dell'arte.

§ 4.

Organo della filosofia trascendentale.

1) L'unico obbietto immediato della speculazione trascendentale è il subbiettivo (§ 2); l'unico organo di questa maniera di filosofare è perciò il senso interno, e il suo obbietto è di tal natura, che, a differenza di quello della matematica, non può giammai divenire obbietto d'intuizione esterna. L'obbietto della matematica, a dir vero, esiste così poco al di fuori del sapere quanto quello della filosofia. Tutta l'esistenza della matematica poggia sull'intuizione; essa dunque esiste solo nell'intuizione; ma quest'intuizione medesima è esterna. Onde avviene che il matematico non si occupi immediatamente dell'intuizione (della costruzione) in sè stessa, ma solo del costruito, di ciò che è esternamente rappresentabile; mentre il filosofo bada unicamente all'atto della costruzione stessa, che è assolutamente interno.

2) Dippiù, gli obbietti del filosofo trascendentale non esistono se non in quanto vengono liberamente prodotti. A questa produzione non si può costringere, come col disegno esterno di una figura matematica si può costringere a intuire internamente la medesima. A quel modo che l'esistenza di una figura matematica poggia sul senso esterno, tutta la realtà di un concetto filosofico poggia unicamente sul senso interno. L'intero oggetto di questa filosofia non è altro se non l'operare dell'intelligenza secondo leggi determinate. Quest'operare è comprensibile soltanto con una intuizione immediata e interna, e questa a sua volta è possibile solo con una produzione. Ma non basta. Nel filosofare si è non solo l'oggetto, ma, anche e sempre, il soggetto della speculazione. Per intendere la filosofia si richiedono perciò due condizioni: in primo luogo, che ci si concepisca in una perenne attività interna, in una perenne produzione di quegli atti primitivi dell'intelligenza; secondariamente, in una perenne

riflessione su questo produrre, in una parola, che si sia sempre l'intuito (producente) e l'intuente ad un tempo.

3) Per effetto di questa perenne duplicità del produrre e dell'intuire, dovrà diventare oggetto ciò che altrimenti non può mai riflettersi. Non qui, ma in sèguito sarà dimostrato che questo riflettersi di ciò che è assolutamente inconscio e non obbiettivo è possibile solo con un atto estetico dell'immaginazione. Intanto, da ciò che si è esposto finora, appar manifesto che ogni filosofia è produttiva. La filosofia dunque, al pari dell'arte, si fonda sul potere produttivo, e la differenza tra l'una e l'altra si riduce alla diversa direzione della forza produttiva. Poichè, mentre nell'arte la produzione è diretta all'esterno, per riflettere nei suoi prodotti l'inconscio, la produzione filosofica invece è diretta immediatamente all'interno, per rifletterlo nell'intuizione intellettuale. Il senso specifico pertanto, con cui dev'esser compresa questa maniera di filosofare, è l'estetico; e appunto per ciò la filosofia dell'arte è il vero organo della filosofia (§ 3).

Dalla realtà comune vi sono due sole vie di uscita: la poesia, che ci trasporta in un mondo ideale, e la filosofia, che fa sparire totalmente al nostro sguardo il mondo reale. Non si vede perchè debba essere più generalmente diffuso il senso per la filosofia che quello per la poesia, specialmente in quella classe di uomini, i quali, sia col lavoro di memoria (nulla è più capace di uccidere immediatamente il produttivo), sia con la morta speculazione, che annienta ogni forza immaginativa, hanno completamente perduto l'organo estetico.

4) Non è necessario intrattenersi coi luoghi comuni del senso della verità, della totale indifferenza circa i risultati, benchè sia lecito domandare quale altra convinzione possa rimanere intatta per chi mette in questione la più certa (che vi siano cose al di fuori di noi). Piuttosto daremo ancora uno sguardo ai cosiddetti diritti dell'intelligenza comune.

L'intelligenza comune, in questioni di filosofia, non ha altro diritto che quello spettante ad ogni oggetto di ricerca, cioè di essere pienamente spiegata.

Non si tratta per avventura di mostrare che sia vero ciò che essa tiene per vero, ma di scoprire la necessità ineluttabile delle sue illusioni. Resta inteso che il mondo obbiettivo appartiene a quelle necessarie limitazioni, che rendono possibile l'autocoscienza (l'Io sono); per l'intelligenza comune è abbastanza se da questa veduta derivi la necessità della propria.

A tal uopo fa mestieri che non solo sia scoperto il congegno della nostra attività psichica, svelato il meccanismo rappresentativo nelle sue leggi; ma che si mostri eziandio, per quale necessità intrinseca alla nostra natura debba riflettersi come esistente al di fuori di noi ciò che è reale soltanto nella nostra intuizione.

Come la scienza della natura cava l'idealismo dal realismo, spiritualizzando le leggi naturali in leggi dell'intelligenza, accoppiando al materiale il formale (§ 1); così la filosofia trascendentale cava il realismo dall'idealismo, in quanto materializza le leggi dell'intelligenza in leggi naturali e aggiunge al formale il materiale.

PRIMA SEZIONE

DEL PRINCIPIO DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE

CAPITOLO PRIMO.

DELLA NECESSITÀ E DEL CARATTERE DI UN SUPREMO PRINCIPIO DEL SAPERE.

1) Ammesso già come ipotesi che il nostro sapere possegga i caratteri essenziali della realtà, si domanda: in che consistono le condizioni di questa realtà? Se nel nostro sapere vi è un'effettiva realtà, da ciò appunto verrà a dipendere se le condizioni già dedotte si potranno poi effettivamente dimostrare.

Se ogni forma di sapere si fonda sull'accordo tra un elemento obbiettivo e uno subbiettivo (Introd. § 1), il complesso del nostro sapere dovrà consistere di proposizioni che non sono vere immediatamente, ma derivano la loro realtà da qualche altra cosa.

Il solo accordo di un elemento subbiettivo con un altro elemento simile non basta a costituire nessuna vera forma di sapere. E al contrario la vera scienza presuppone un accordo di elementi opposti, la combinazione dei quali non può essere se non qualcosa di mediato.

Dev'esserci pertanto nel nostro sapere un principio generale di mediazione, che sia l'unico fondamento del sapere.

2) Si è ammesso come ipotesi che nel nostro sapere vi sia un sistema, cioè che esso formi un tutto, il quale si

regga da sè e armonizzi nelle sue parti. Lo scettico nega tale presupposto, del pari che il primo; l'uno e l'altro si possono dimostrare solo col fatto istesso. Che cosa accadrebbe se anche il nostro sapere, anzi la nostra intera natura portasse delle contradizioni nel suo seno? Supposto dunque che il nostro sapere sia un tutto originario, il cui disegno dev'essere il sistema della filosofia, ancora una volta solo in linea provvisoria si domanda quali sieno le condizioni di esso.

Poichè ogni vero sistema (per es. quello dell'universo) deve in se stesso avere il fondamento della propria consistenza, occorre dunque, se c'è un sistema del sapere, che il principio suo risieda nell'intimo del sapere stesso.

3) Questo principio non può esser che uno. Poichè ogni verità è assolutamente uguale a sè stessa. Ben si possono trovare dei gradi di verosimiglianza, ma la verità non ha gradi; ciò che è vero è ugualmente vero. Ma è impossibile che la verità di tutte le proposizioni del sapere sia assolutamente uguale, se esse traggono la loro verità da principii differenti (organi di mediazione): dovrà perciò esservi un principio unico (di mediazione) in tutto il sapere.

4) Questo principio è mediatamente o indirettamente il principio di ogni scienza, ma immediatamente e direttamente il principio della sola scienza di tutto il conoscere, o della filosofia trascendentale.

Col problema di costituire una scienza del conoscere, cioè tale da fare del subbiettivo il principio primo ed il più alto, si è immediatamente condotti ad un supremo principio di tutto il sapere.

Tutte le obbiezioni contro un tal principio assolutamente supremo del sapere sono già rimosse mediante il concetto di filosofia trascendentale. Esse spuntano solo perchè non si tien conto dei limiti fatti al primo cómpito di tale scienza, che incomincia col far astrazione da ogni elemento obbiettivo e badare solamente al subbiettivo.

Non si può affatto parlare di un assoluto principio dell'essere, perchè tutte quelle obbiezioni valgono contro di esso; ma di un assoluto principio del sapere.

Ora è evidente che, se non vi fosse un assoluto limite del sapere — se non vi fosse qualcosa che, a nostra insaputa, ci lega ed avvince assolutamente nel sapere, e che, quando noi sappiamo, non diventa mai obbietto per noi, appunto perchè forma il principio di tutto il sapere, — non si potrebbe in generale mai pervenire ad alcuna specie di sapere, neanche parziale.

Il filosofo trascendentale non domanda: quale può essere l'ultimo fondamento del nostro sapere al di fuori di esso; bensì: qual è l'ultimo nel nostro sapere medesimo, cioè quello da cui non possiamo uscire? — Egli cerca il principio del sapere al di dentro del sapere; (è qualcosa dunque, che può esser conosciuta).

L'affermazione, che ci sia un principio supremo del sapere, non è, come l'altra, che esista un principio assoluto dell'essere, un'affermazione positiva, bensì negativa e limitata, nella quale c'è solo questo: vi è un ultimo, da cui incomincia tutto il sapere e oltre cui non vi è alcuna forma di sapere.

Poichè il filosofo trascendentale (Introd., § 1) si propone sempre come obbietto il subbiettivo, egli è in grado di affermare che, subbiettivamente, cioè per noi, esista un primo sapere: se poi fatta astrazione da noi, al di là di questo primo sapere esista in generale qualche altra cosa, egli non se ne dà pensiero, per ora, ma si riserva di deciderlo in appresso.

Questa prima conoscenza è indubbiamente la conoscenza di noi stessi, o l'autocoscienza. Se l'idealista fa di tale conoscenza il principio della filosofia, ciò è perfettamente conforme alla limitatezza del suo intero còmpito, che nessun oggetto può proporsi all'infuori della parte subbiettiva del sapere. Che l'autocoscienza sia per noi come il pernio di tutto, non fa bisogno di provarlo. Ma che quest'autocoscienza possa poi a sua volta essere la modificazione di un'esistenza più alta (come per avventura di una più alta coscienza, e questa di una ancor più alta, e così all'infinito), in una parola, che anche l'autocoscienza sia in generale qualcosa da spie-

garsi, da spiegarsi con un certo che, del quale niente possiamo sapere, perchè appunto con l'autocoscienza si ottiene l'intera sintesi del nostro sapere, non è argomento che tocchi noialtri come filosofi trascendentali; poichè l'autocoscienza è, dal nostro punto di vista, non già una forma dell'essere, ma una forma del sapere, la forma più elevata ed estrema che per noi generalmente ci sia.

Per andare ancor più avanti, si può anzi dimostrare, ed è stato già in parte dimostrato (Introd., § 1), che, anche quando arbitrariamente si pone come primo l'obbiettivo, non si esce mai dalla sfera dell'autocoscienza. Noi allora nelle nostre spiegazioni o siamo ricacciati all'infinito, dal dato al fondamento di esso, o dobbiamo rompere arbitrariamente la serie, per il fatto che poniamo un assoluto, causa ed effetto per sè stesso — subbietto ed obbietto, — e così, non essendo ciò originariamente possibile se non per via dell'autocoscienza, veniamo a porre di bel nuovo come primo un'autocoscienza; e questo accade nella scienza della natura per cui l'essere è così poco originario come per la filosofia trascendentale (vedi lo *Schizzo di un sistema della filosofia naturale,* p. 5 [1]), e che ripone l'unica realtà in un assoluto, per sè stesso causa ed effetto, nell'assoluta identità del subbiettivo e dell'obbiettivo, che noi chiamiamo natura e che nella sua più alta potenza non è altro di bel nuovo se non autocoscienza.

Il dogmatismo, secondo cui l'essere è l'originario, non può generalmente offrire la sua spiegazione che retrocedendo all'infinito; poichè la serie di cause e di effetti, che la sua spiegazione percorre, potrebbe esser chiusa unicamente per mezzo di qualcosa che sia in sè ad un tempo causa ed effetto; ma appunto per questo si cangerebbe in una scienza della natura, la quale alla sua volta ritornerebbe, per trovare il suo complemento, al principio dell'idealismo trascendentale. (Il dogmatismo conseguente esiste soltanto nello spinozismo;

(1) *Entwurf* cit., a p. 12 della ristampa in *Sämmtl. Werke*, vol. III.

lo spinozismo poi a sua volta può continuare ad essere sistema reale soltanto come scienza della natura, il cui finale risultato è di bel nuovo il principio della filosofia trascendentale.) (1)

Da tutto il già detto è chiaro che l'autocoscienza circonda tutto l'orizzonte del nostro sapere anche esteso all'infinito e, qualunque direzione si segua, resta sempre ciò che vi ha di supremo. Pure al nostro scopo presente non fa bisogno di considerazioni così larghe, ma solo di una riflessione sul significato del nostro primo problema. Senza dubbio, ognuno troverà comprensibile ed evidente il ragionamento che segue.

Io devo presentemente occuparmi di recare a sistema il mio sapere, e trovare nell'àmbito del sapere stesso ciò da cui è determinata ogni singola conoscenza. Ora ciò da cui tutto nel mio sapere vien determinato, è indubbiamente la conoscenza di me stesso. Poichè io voglio trovare i fondamenti del mio sapere nel suo medesimo seno, non mi spingo fino a cercare il fondamento ultimo di quel primo sapere (dell'autocoscienza), poichè, se ne ha uno, esso dovrà necessariamente trovarsi al di fuori del sapere. L'autocoscienza è il punto luminoso in tutto il sistema del sapere, tale però che non illumina di dietro, ma solo davanti. Anche ammesso che quest'autocoscienza non sia altro se non la modificazione di un essere indipendente da lei, cosa certamente che nessuna filosofia può far intendere, sta il fatto che ora un tal essere è per me, non già una forma dell'esistere, ma una forma del sapere, e solo a questo titolo posso qui considerarlo. Stante la limitatezza del mio còmpito, che mi fa girare all'infinito entro la cerchia del sapere, esso diviene per me qualcosa di autonomo, diviene un principio as-

(1) Nelle *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo* (*Philos. Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1796), Schelling, paragonando questi due indirizzi, mostra che essi concordano: 1) nell'intento di fare dell'Incondizionato, o Assoluto, il principio della filosofia; 2) nel porre questo principio come uguale all'Uno-tutto. Mentre però Spinoza, coll'intuizione intellettuale di Dio, crede di assorbire il subbietto nell'assoluto obbietto, in realtà poi riesce alla compiuta auto-intuizione del subbietto; dunque, non all'annientamento, ma alla perenne attività di sè stesso.

soluto, non di tutta l'esistenza, ma di tutto il sapere, poichè tutto il sapere (non soltanto il mio) deve uscirne. Che il sapere in generale, che in particolare modo questo primo sapere dipenda da un'esistenza separata, nessun dogmatico l'ha ancora dimostrato. Per quanto sappiamo finora, è altrettanto possibile che ogni esistenza sia la modificazione di una conoscenza, quanto che ogni sapere sia la modificazione di un'esistenza. Tuttavia, facendo astrazione da ciò, e senza domandarci punto se l'esistenza sia il necessario e la conoscenza il solo accidente di essa, — per la nostra scienza è certo che il sapere si rende autonomo precisamente per il fatto che noi lo prendiamo in considerazione in quanto trova la sua validità in sè stesso, cioè in quanto è meramente subbiettivo.

Se esso poi sia assolutamente autonomo, è questione che rimarrà indecisa fino a che la scienza non abbia stabilito che si possa pensare qualcosa che non derivi dal sapere stesso.

Contro il problema, o piuttosto contro la determinazione del problema, non si può far valere dai dogmatici alcuna obbiezione, poichè il mio problema io posso volontariamente limitarlo, ma non volontariamente estenderlo a ciò che, come si può vedere in precedenza, non può cader mai nella sfera del mio conoscere, quasi ultimo principio del sapere al di fuori del sapere. L'unica obbiezione possibile sarebbe che un problema così determinato non è problema della filosofia, nè la sua soluzione è filosofia.

Ma che cosa possa dirsi filosofia, è questione finora indecisa, la cui risposta può essere solo il risultato della filosofia stessa. Che la soluzione di un tal problema sia filosofia, può dirlo solo il fatto stesso, poichè in tal modo si risolvono tutti insieme quei problemi che da lungo tempo attendevano in filosofia la loro soluzione.

Noi intanto affermiamo, con lo stesso diritto con cui il dogmatico afferma il contrario, che quanto finora si è inteso per filosofia sia possibile solo come scienza del conoscere, ed abbia per oggetto non l'essere, ma il conoscere; che dunque il suo principio possa trovarsi non già in un principio dell'essere, ma in un principio del sapere. Il sèguito dovrà

decidere se il pervenire dalla conoscenza all'essere, il dedurre tutto il mondo obbiettivo dalla conoscenza, ammessa ora come autonoma per i bisogni della nostra scienza, e l'inalzare quello ad un'assoluta autonomia, tutto ciò, dico, possa riuscire più sicuramente a noi che non al dogmatico il tentativo opposto di ricavare una conoscenza da un essere supposto come indipendente.

5) Col primo problema della nostra scienza, che è il tentare se dalla conoscenza come tale (in quanto è un atto) possa trovarsi un passaggio all'obbiettivo in sè (che non è un atto, ma un essere, un sussistere), è già posta la conoscenza come autonoma; e contro del problema stesso non c'è nulla da opporre prima dell'esperimento.

Con questo medesimo problema si è dunque ammesso che il sapere abbia un assoluto principio in sè stesso, e questo principio inerente al sapere deve insieme essere il principio della filosofia trascendentale come scienza.

Ma ogni scienza è un complesso di proposizioni sotto una determinata forma. Se dunque con quel principio dev'esser fondato l'intero sistema della scienza, esso dovrà determinare non solo il contenuto, ma anche la forma di questa scienza.

Si ammette generalmente che alla filosofia convenga una forma sua particolare, che si dice sistematica. — Presupporre una tal forma non dedotta, tocca ad altre scienze, che già presuppongono la scienza della scienza, ma non già a questa, che si propone come oggetto la possibilità di una scienza siffatta.

Che cos'è la forma scientifica in generale, e quale ne è l'origine? A questa domanda bisogna per tutte le altre scienze rispondere con la dottrina della scienza. Ma questa dottrina della scienza è già scienza anch'essa; occorrerebbe dunque una dottrina della scienza della dottrina della scienza: ma questa a sua volta sarebbe scienza, e così via all'infinito. — Si domanda come debba spiegarsi questo circolo, essendo manifestamente senza uscita.

Questo circolo, che la scienza non può evitare, sarebbe inesplicabile se non avesse la sua sede originaria nel sapere

stesso (oggetto della scienza), nel senso cioè che il contenuto originario del sapere presuppone la forma originaria e viceversa la forma originaria del sapere presuppone il contenuto originario di esso, e l'uno e l'altra si condizionano a vicenda. — A quest'uopo adunque si dovrebbe nell'intelligenza stessa rintracciare un punto, in cui per uno stesso e indivisibile atto della conoscenza originaria sorgano insieme contenuto e forma. — Il còmpito di trovare questo punto dovrebbe identificarsi con quello di trovare il principio di tutto il sapere.

Il principio della filosofia dovrà essere dunque siffatto, che in esso il contenuto sia condizionato dalla forma, e viceversa la forma dal contenuto, nè l'uno presupponga l'altra, ma entrambi si presuppongano a vicenda. Contro un primo principio della filosofia si è argomentato in questa maniera, tra le altre. Il principio della filosofia si deve poter esprimere in un assioma: questo assioma dovrà indubbiamente essere non puramente formale, bensì materiale. Ma ogni assioma, qualunque sia il suo contenuto, cade sotto le leggi logiche. Dunque, ogni principio materiale, appunto come tale, presuppone dei più alti principii, quelli della logica. — A questa argomentazione non manca altro se non il rovesciarla. Si pensi una qualche proposizione formale, per es. $A = A$, come la più elevata; ciò che è logico in questa proposizione è la pura forma dell'identità tra A ed A: ma donde mi viene lo stesso A? Se A è, esso è uguale a sè stesso; ma donde viene esso mai? A questa domanda non si può rispondere colla proposizione stessa, ma solo con un'altra superiore. L'analisi $A = A$ presuppone la sintesi A. È chiaro pertanto che nessun principio formale si può concepire senza uno materiale, nè uno materiale senza uno formale.

Da questo circolo, per cui ogni forma presuppone un contenuto, ogni contenuto una forma, non si può uscire se non si trova un qualche principio, in cui scambievolmente la forma sia condizionata e resa possibile dal contenuto, e il contenuto dalla forma.

La prima falsa ipotesi in quell'argomentazione è perciò quella di riguardare i principii della logica come incondizionati, vale a dire come non deducibili da altri principii superiori. — Ora per noi i principii logici non sorgono se non perchè si prende come contenuto delle proposizioni ciò che negli altri è pura forma; la logica dunque non può nascere se non mediante l'astrazione da proposizioni determinate. Se essa nasce in maniera scientifica, non può farlo che a patto di prescindere dai principii supremi del sapere; e poichè questi, come principii, suppongono già alla lor volta la forma logica, perciò dovranno esser tali, che in essi l' uno e l' altro elemento, la forma e il contenuto, si condizionino e producano a vicenda.

Ma un'astrazione siffatta non può aver luogo prima che siano posti questi supremi principii del sapere e costruita la dottrina della scienza. Ecco un nuovo circolo, che trova la medesima spiegazione di quello testè indicato: la dottrina della scienza deve nello stesso tempo fondare la logica ed esser costruita secondo le leggi logiche. Poichè nei supremi principii del sapere la forma e il contenuto si condizionano a vicenda, conviene che la scienza del conoscere sia la legge e l'esplicazione più compiuta della forma scientifica, e non meno per la forma che per il contenuto sia assolutamente autonoma.

CAPITOLO SECONDO.

Deduzione del principio stesso.

Noi parliamo di una deduzione del principio supremo. Non si può discorrere di ricavare il principio da un altro superiore, non in generale di una prova del suo contenuto. La prova può tentarsi unicamente per la dignità di questo principio, ossia per mostrare che sia il più elevato e possegga tutti quei caratteri che ad un siffatto principio convengono.

Questa deduzione si può fare in modi assai diversi. Noi scegliamo quello che, essendo il più facile, ci rivela insieme per la via più immediata il vero senso del principio.

1) Che in generale sia possibile un sapere, — non questo o quel determinato sapere, ma uno qualunque, almeno un sapere del non sapere, si concede anche dallo scettico. Quando noi conosciamo qualche cosa, questo conoscere o è condizionato, o incondizionato. È condizionato? noi lo conosciamo solo perchè dipende da alcunchè d'incondizionato. In ogni caso adunque noi riusciamo ad un sapere incondizionato. (Nel capitolo precedente si è mostrato che nel nostro sapere debba esserci qualche cosa di cui non abbiamo derivata la conoscenza da un principio superiore.)

Si domanda ora che cosa mai si sappia in maniera incondizionata.

2) Incondizionatamente io conosco solo ciò la cui nozione è condizionata unicamente per mezzo del subbiettivo, non dell'obbiettivo. Ora si afferma che una conoscenza tale, qual'è espressa nelle proposizioni identiche, sia condizionata solo mediante il subbiettivo. Infatti nel giudizio $A = A$ si prescinde totalmente dal contenuto del subbietto A. Alla nostra conoscenza è del tutto indifferente che A possegga o no una realtà in generale. Se adunque si prescinde affatto dalla realtà del subbietto, vuol dire che A è considerato solo in quanto è posto in noi e da noi rappresentato; nè si chiede punto se a questa rappresentazione corrisponda o no qualcosa al di fuori di noi. La proposizione è evidente e certa, a prescindere dal fatto che A sia realmente esistente, o immaginario, o perfino impossibile. Poichè la proposizione dice solamente questo: nel pensare A, io non penso altra cosa che A. La conoscenza pertanto in questa proposizione è condizionata unicamente dal mio pensiero (il subbiettivo), cioè, secondo la nostra spiegazione, è incondizionata.

3) Ma in ogni conoscenza vien pensato un elemento obbiettivo in connessione col subbiettivo. Nella proposizione $A = A$ manca una tal connessione. Ogni conoscenza originaria adunque oltrepassa l'identità del pensiero, e la pro-

posizione $A = A$ deve presupporre una tal conoscenza. Dopo aver pensato A, certamente io lo penso come A; ma come pervengo a pensare A? Se è un'idea liberamente nata, essa non può costituire alcuna conoscenza; se è un'idea sorta col sentimento della necessità, deve possedere una realtà obbiettiva.

Or se tutte le proposizioni, in cui soggetto e predicato sono uniti, non solamente dall'identità del pensiero, ma anche da qualche cosa di estraneo al pensiero e da esso differente, si chiamano sintetiche, tutto il nostro sapere consisterà in proposizioni sintetiche, e solo in queste vi sarà una conoscenza reale, cioè tale da avere il suo obbietto fuori di sè.

4) Ma le proposizioni sintetiche non sono certe incondizionatamente, per sè stesse, perchè tali sono soltanto le identiche o analitiche (2). Se dunque nelle proposizioni sintetiche — e perciò in tutto il nostro sapere — deve esservi certezza, esse debbono ricondursi ad un incondizionatamente certo, cioè all'identità del pensiero in generale; il che importa contradizione.

5) La contradizione sarebbe risolta se si ritrovasse un punto, in cui l'identico e il sintetico sono uno, ovvero una proposizione che, mentre è identica, è insieme sintetica, e, mentre è sintetica, è insieme identica.

Per ciò che riguarda le proposizioni, in cui ad un elemento subbiettivo si accoppia un elemento obbiettivo interamente estraneo (e ciò accade in ogni giudizio sintetico $A = B$; il predicato, il concetto, rappresenta qui sempre il subbiettivo, il soggetto l'obbiettivo), non si comprende come possiamo arrivare alla certezza: —

a) Se non esiste in generale qualche cosa di assolutamente vero. Poichè se nel nostro sapere ci fosse un infinito regresso da principio a principio, noi dovremmo, per arrivare al sentimento di quella necessità (della certezza della proposizione), ripercorrere, almeno inconsciamente, questa serie infinita, il che certamente è un assurdo. Se la serie è realmente infinita, essa non si può percorrere in maniera alcuna. Se essa non è infinita, vuol dire che qualche cosa di assolutamente

vero esiste. In questo caso, tutto il nostro sapere, ed ogni singola verità nel nostro sapere, debbono essere intrecciati con quell'assoluta certezza; il sentimento oscuro di questo rapporto dà origine a quel sentimento di necessità, per cui riteniamo vera una qualche proposizione. Questo sentimento oscuro dev'essere dalla filosofia risolto in concetti chiari, mettendo in luce quel rapporto ed i suoi legami principali.

b) Quest'assoluto vero non può essere altro che una conoscenza identica; ora, poichè ogni vera conoscenza è sintetica, occorre necessariamente che quell'assoluto vero, mentre è una conoscenza identica, sia nello stesso tempo sintetica; se dunque esiste un assoluto vero, dev'esserci anche un punto, in cui dalla conoscenza identica derivi la sintetica, e dalla sintetica l'identica.

6) Per riuscir a trovare un tal punto, dobbiamo penetrare un po' più addentro nel contrapposto fra proposizioni identiche e proposizioni sintetiche.

In ogni proposizione si mettono a raffronto due concetti, cioè si vede, ponendoli insieme, se sono uguali o disuguali. Nella proposizione identica si paragona semplicemente il pensiero con sè stesso. La proposizione sintetica invece oltrepassa il puro pensiero; col pensare il soggetto della proposizione, io non vengo a pensare anche il predicato, ma il predicato si aggiunge al soggetto; qui l'oggetto non è determinato semplicemente dal suo pensiero, ma è considerato come reale, poichè reale è appunto ciò che non può esser creato dal semplice pensiero.

Ora se proposizione identica è quella, in cui il concetto è paragonato solo al concetto, sintetica quella, in cui il concetto è paragonato ad un oggetto diverso da esso, il problema si ridurrà: a trovare un punto, in cui la conoscenza identica sia in pari tempo sintetica, val quanto dire: trovare un punto, in cui l'obbietto e il suo concetto, la materia [1] e la sua rappresentazione siano originariamente, semplicemente e senz'alcuna mediazione, una cosa sola.

(1) « Gegenstand », propriamente obbietto.

Che questo problema sia tutt'uno col trovare un principio di tutto il sapere, si può mostrare ancor più brevemente. È semplicemente inesplicabile come la rappresentazione e l'oggetto possano accordarsi, ove nel sapere stesso non si ammetta un punto, in cui entrambi siano originariamente uno, o in cui ci sia la perfetta identità dell'essere e del rappresentare.

7) Poichè dunque la rappresentazione è il subbiettivo, l'essere l'obbiettivo, il problema sarà esattamente determinato così: trovare il punto, in cui subbietto ed obbietto sono immediatamente uno.

8) Grazie a questa più precisa delimitazione, il problema è bell'e risolto. Quell'identità immediata di subbietto ed obbietto lì solo può esistere, dove il rappresentato è anche in pari tempo il rappresentante, l'intuito è anche l'intuente. Ma una identità siffatta del rappresentato e del rappresentante esiste solo nell'autocoscienza; ecco perciò trovato nell'autocoscienza il punto richiesto.

Schiarimenti.

a) Se ora ci volgiamo indietro a considerare il principio d'identità $A = A$, troveremo che da esso potevamo dedurre immediatamente il nostro concetto fondamentale. Fu affermato che in ogni proposizione identica il pensiero venga paragonato a sè stesso, il che senza dubbio accade per un atto del pensiero. La proposizione $A = A$ presuppone adunque un pensiero, che immediatamente diviene obbietto a sè stesso; ma un tal atto di pensiero, che diviene obbietto a sè stesso, ha luogo nella sola autocoscienza. Non si riesce certamente a vedere in che modo da una proposizione logica semplicemente come tale possa ricavarsi qualche cosa di reale; ben si riesce però a comprendere come, grazie alla riflessione sull'atto del pensiero in questa proposizione, si possa trovare qualcosa di reale, per es. ricavando dalle funzioni logiche del giudizio le categorie, e così da ogni proposizione identica l'atto dell'autocoscienza.

b) *Che* nell'autocoscienza il subbietto e l'obbietto del pensiero siano uno, può esser manifesto ad ognuno mediante il solo atto dell'autocoscienza. A ciò si richiede che si inizii quest'atto e che, infine, nel farlo, si rifletta ancora sopra sè stessi. L'autocoscienza è l'atto, mercè cui il pensante diviene immediatamente obbietto; e viceversa questo atto, e nessun altro, è l'autocoscienza. Quest'atto è un'azione assolutamente libera, alla quale ben si può esser guidati, ma non costretti. In seguito verrà costantemente presupposta la facilità a intuire sè stessi in questo atto, a distinguersi come pensato e come pensante, e a riconoscere sempre la propria identità in tale distinzione.

c) L'autocoscienza è un atto; ma, in forza di ogni atto, qualcosa viene per noi a prodursi. Ogni pensiero è un atto, ed ogni determinato pensiero un determinato atto; ma in forza di ogni atto simile viene a sorgere per noi anche un determinato *concetto*. Il concetto non è altro che l'atto del pensiero stesso, e a disparte di quest'atto è nulla. In virtù dell'atto dell'autocoscienza, deve sorgere per noi un concetto, e questo non può essere altro se non il concetto dell'*Io*. Divenendo io obbietto a me medesimo grazie all'autocoscienza, nasce per me il concetto dell'Io; e viceversa il concetto dell'Io non è che il concetto del divenir obbietto a sè medesimo (1).

d) Il concetto dell'Io viene a sorgere mediante l'atto dell'autocoscienza; *al di fuori* di quest'atto adunque l'Io è nulla; tutta la sua realtà poggia solo su quest'atto; ed *esso medesimo non è altro se non questo atto*. L'Io può esser rappresentato solo *come atto* in generale, e altrimenti è nulla.

Se l'obbietto *esterno* sia alcunchè di diverso dal suo *concetto*, se anche qui concetto ed obbietto siano uno, è questione che dev'esser risolta; ma che il *concetto* dell'Io, cioè l'atto, per cui il pensiero in generale diventa obbietto, e l'*Io stesso* (l'obbietto), siano assolutamente una sola cosa,

---

(1) « Selbstobjectwerdens. »

non fa bisogno di provarlo, giacchè appare evidente che l'Io è nulla al di fuori di quest'atto, e in generale è soltanto in quest'atto (1).

È qui pertanto quella originaria identità del pensiero e dell'obbietto, del fenomeno e dell'essere, di cui andavamo in cerca, e che non può ritrovarsi altrove. L'Io non esiste prima di quell'atto per cui il pensiero diventa obbietto a sè stesso; non è dunque altra cosa che il pensiero diveniente obbietto a sè stesso, e perciò esso è assolutamente nulla fuori del pensiero. Se a tanti è rimasta occulta quest'identità che c'è nell'Io tra il divenir pensato e il prodursi, la ragione sta solo in ciò, che essi non son capaci nè di compier liberamente l'atto dell'autocoscienza, nè di riflettere durante quest'atto a ciò che si produce in esso. Quanto alla prima parte, è da notare che noi distinguiamo bene l'autocoscienza come atto dalla pura coscienza empirica; ciò che chiamasi comunemente coscienza è solo qualcosa di continuo nelle rappresentazioni degli oggetti (2), ciò che conserva l'identità nel variare delle rappresentazioni; dunque, un atto puramente empirico, in quanto che io per esso divengo certamente consapevole di me stesso, ma solo come del soggetto rappresentativo. Ma l'atto di cui è qui parola, è tale che io divento consapevole di me stesso non già con questa o quella determinazione, ma originariamente; e una tale coscienza, in contrapposto all'altra, dicesi coscienza pura, o autocoscienza κατ'ἐξοχήν (3).

---

(1) Nel medesimo senso, e più chiaramente, si esprime l'autore nello scritto dell'*Io come principio della filosofia* (§ 3): « Io sono! Il mio Io contiene un essere, che precede ogni pensare e rappresentare. Esso è, in quanto vien pensato, e vien pensato, perchè è; per il fatto che esso non è e non vien pensato, se non in quanto pensa sè stesso..... Esso si produce col mio pensiero — per assoluta causalità ».

(2) « Ist etwas nur an Vorstellungen von Objecten fortläufendes ».

(3) L'autocoscienza — dice Schelling nel citato scritto — non è un atto libero dell'immutabile, ma una tendenza coatta del mutabile Io, il quale, condizionato dal Non-Io, si sforza di salvare la sua identità e di riafferrare sè stesso nell'impetuosa fiumana del mutamento; (o vi sentite voi realmente liberi nell'autocoscienza?). Ma quello sforzo dell'Io empirico e la coscienza che n'esce fuori non sarebbe possibile senza la libertà dell'Io assoluto, e l'assoluta libertà

La genesi di queste due forme di coscienza si può chiarire anche nel modo seguente. Se ci abbandoniamo all'involontaria successione delle rappresentazioni, queste, per varie e diverse che siano, appariranno come spettanti ad un solo e identico soggetto. Riflettendo su questa identità del soggetto nelle rappresentazioni, ecco nascere nella mia mente la proposizione: Io penso. Questo io penso è ciò che accompagna tutte le rappresentazioni e mantiene la continuità della coscienza tra loro. Ma se ci liberiamo da tutto il rappresentare per acquistar l' originaria consapevolezza di noi stessi, ecco nascere, non la proposizione: Io penso, ma la proposizione indubbiamente più elevata: Io sono. Nella proposizione: Io penso, vi è già espressa una determinazione o affezione dell'Io; la proposizione: Io sono, invece, è una proposizione infinita, perchè essa è una proposizione che non ha alcun predicato reale, ma che appunto perciò è la posizione di un'infinità di predicati possibili.

e) L'Io non è nulla di diverso dal suo pensiero; il pensiero dell'Io e l'Io medesimo sono assolutamente uno; dunque l'Io non è generalmente nulla al di fuori del pensiero, dunque esso non è una cosa, un *quid* [1], ma ciò che è non obbiettivo all'infinito [2]. Il che si deve intendere come segue. L'Io è di certo un obbietto, ma solo per sè stesso; dunque esso non è originariamente nel mondo degli obbietti, ma diviene obbietto solo nel rendersi obbietto a sè stesso, e diviene obbietto, non per alcunchè di esterno, ma sempre e solamente per sè stesso [3].

è, come condizione della rappresentazione, altrettanto necessaria quanto come condizione dell'azione. Infatti il vostro Io empirico non si sforzerebbe giammai di salvare la sua identità, se quello assoluto non fosse stato posto originariamente da sè stesso, per un'assoluta forza, come identità pura (§ 8).

(1) « Keine Sache ».

(2) « Das ins Unendliche fort Nictobjective ».

(3) Nello scritto citato *Dell' Io come principio* ecc., si mostra il carattere assoluto dell'Io, in quanto che, solo perchè esso è posto semplicemente, divien possibile che gli si opponga un Non-Io. Indi si aggiunge: « l'Io assoluto non è un fenomeno; poichè a questo contraddice già il concetto dell'assoluto; esso non è nè fenomeno, nè cosa in sè, perchè non è in generale una cosa, ma semplicemente Io, ed è puro Io, che esclude ogni Non-Io » (§ 6).

Tutto il resto, che non è Io, è originariamente obbietto, e perciò appunto, non obbietto per sè stesso, ma obbietto per un soggetto esterno che lo intuisce. L'originariamente obbiettivo è sempre e solo un conosciuto, non già un conoscente. L'Io diviene un conosciuto solo col conoscere sè stesso. La materia dicesi inconscia appunto perchè manca d'internità ed è un dato concepito solo nell'intuizione altrui.

f) Se l'Io non è una cosa, un *quid*, non si può neppure far questione di predicati dell'Io, perchè esso non ne ha altri che questo, di non essere una cosa. Il carattere dell'Io sta appunto in ciò, che esso non ha altro predicato se non quello dell'autocoscienza (1).

Al medesimo risultato si può giungere per altre vie.

Quello che è principio supremo del sapere non può trovare il suo fondamento conoscitivo in alcunchè di superiore. Dunque per noi il suo *principium essendi* e *cognoscendi* dev'essere uno e cadere in uno.

Perciò appunto quest'incondizionato non può cercarsi in una cosa qualsiasi, poichè quello che è obbietto è anche originariamente obbietto del sapere, mentre quello che è principio di tutto il sapere, non originariamente o in sè, ma solo per un atto speciale di libertà, può divenire obbietto del sapere.

L'incondizionato adunque non può cercarsi nel mondo degli obbietti in generale (ond'è che per la stessa scienza della natura il puro obbiettivo, la materia, non è nulla di originario, ma un fenomeno del pari che per la filosofia trascendentale).

Dicesi incondizionato ciò che assolutamente non può divenire una cosa, un *quid*. Il primo problema della filosofia si può dunque esprimere in questo altro modo: trovare ciò

(1) « L'Io non può esser dato da alcun semplice concetto. Poichè i concetti sono possibili soltanto nella sfera del condizionato, soltanto di obbietti... Ma l'Io non è Io se non perchè non può mai divenire obbietto, non può esser determinabile in nessuna intuizione sensibile, ma solo in una siffatta, che non intuisca alcun obbietto, non sia punto sensibile, cioè in una intuizione intellettuale. » Scritto citato, § 8.

che non si possa assolutamente pensare come una cosa. Ma tale è solamente l'Io, e viceversa l'Io è il non-obbiettivo in sè stesso.

g) Or se l'Io non è assolutamente un obbietto, una cosa, par difficile spiegare come sia in generale possibile una conoscenza di esso, o quale specie di conoscenza noi abbiamo prima di esso.

L'Io è puro atto, puro fare, l'elemento che nel sapere dev'essere semplicemente non obbiettivo, appunto perchè principio di tutto il sapere. Perchè esso diventi adunque obbietto del sapere, conviene che intervenga una forma di sapere totalmente diversa dal sapere comune. Questo sapere:

a) dev'essere assolutamente libero, appunto perchè ogni altra specie di sapere non è libera; dev'essere perciò un sapere a cui non si pervenga per via di prove, di argomenti e idee intermedie, dunque un intuito in generale;

b) un sapere, il cui obbietto non sia indipendente da esso, dunque un sapere, che sia insieme una produzione del suo obbbietto, un'intuizione che possa liberamente produrre, e in cui il producente sia una medesima cosa col prodotto.

Una intuizione siffatta, in opposizione alla sensibile, che non apparisce come produzione del suo obbietto, e in cui dunque l'intuire stesso è differente dall'intuíto, si chiama intuizione intellettuale.

Una intuizione siffatta è l'Io, perchè l'Io stesso (l'obbietto) nasce appunto per la conoscenza che l'Io ha di sè stesso. Non essendo l'Io (come obbietto) altra cosa che il sapere di sè stesso, ecco appunto che l'Io nasce perchè sa di sè; l'Io stesso adunque è un sapere che produce insieme sè stesso (come obbietto).

L'intuizione intellettuale è l'organo di tutto il pensiero trascendentale. Poichè il pensiero trascendentale tende appunto a proporsi con la sua libertà come obbietto ciò che altrimenti non è tale; esso presuppone una facoltà capace di produrre e d'intuire ad un tempo certi atti dello spirito: in modo che la produzione dell'obbietto e la sua intuizione

siano assolutamente uno, e questa facoltà è la facoltà dell'intuizione intellettuale.

La filosofia trascendentale deve perciò essere costantemente accompagnata dall'intuizione intellettuale: ogni pretesa oscurità di quella filosofia ha la sua ragione, non nella incomprensibilità di essa, ma nella mancanza dell'organo che è necessario a comprenderla. Senza quest'intuizione, il filosofare stesso non avrebbe un sostrato capace di reggere e sostenere il pensiero; essa è ciò che nel pensiero trascendentale piglia il posto del mondo obbiettivo e regge il volo della speculazione. L'Io stesso è un obbietto, che in tanto è, in quanto sa di sè, vale a dire è una continua intuizione intellettuale: poichè questo elemento producente sè stesso è l'unico oggetto della filosofia trascendentale, perciò l'intuizione intellettuale è per essa ciò che per la geometria è lo spazio. Come senza l'intuizione dello spazio sarebbe assolutamente incomprensibile la geometria, perchè tutte le sue costruzioni non sono che forme e maniere svariate per limitare quell'intuizione, così pure senza l'intuizione intellettuale qualunque filosofia, perchè tutti i suoi concetti non sono che limitazioni svariate del produrre che ha per obbietto sè stesso, cioè dell'intuizione intellettuale (cfr. FICHTE, *Introduzione alla Dottrina della scienza,* nel *Giornale filosofico* (1)).

Se per quest'intuizione si è inteso alcunchè di misterioso, un senso particolare inventato solo da alcuni, non se ne può addurre altro motivo, se non che vi siano di coloro i quali ne abbiano realmente bisogno: il che certo non sorprende più che se essi abbiano ancora bisogno di qualche altro senso la cui realtà si può altrettanto poco revocare in dubbio.

h) L'Io non è altra cosa che un produrre il quale diventa obbietto a sè stesso, cioè un'intuizione intellettuale. Ora questa medesima intuizione intellettuale è un'operazione assolutamente libera: ond'è che di essa non si può dare dimostrazione, ma solo additare l'esigenza; l'Io per sè

(1) *Einleitung in die Wissenschaftslehre,* nel *Philosophisches Journal,* del 1798.

stesso non è altro che questa intuizione; dunque l'Io, come principio della filosofia, è solo qualche cosa che dev'esser postulata.

Dacchè Reinhold si propose di tentare la dimostrazione scientifica della filosofia, si fece un gran parlare del primo principio da cui si dovesse ricavare la filosofia, e s'intese comunemente per tale un assioma, che involgesse in sè la filosofia tutta quanta (1). Ma è agevole vedere che la filosofia trascendentale non può partire da alcun teorema, precisamente perchè essa muove dal subbiettivo, cioè da quello che solo per un atto speciale della libertà può divenire obbiettivo. Un teorema è una proposizione che si attiene ad un'esistenza. Ma la filosofia trascendentale non muove già da un'esistenza, bensì da un'operazione libera, e questa può essere solo postulata. Ogni scienza che non è empirica, deve già col suo primo principio escludere ogni empirismo, cioè non deve presupporre il suo oggetto come già esistente, ma produrlo. Così procede ad es. la geometria, in quanto muove, non da assiomi, bensì da postulati. Per il fatto che è postulata in essa la costruzione primitiva, e il discente vien lasciato in facoltà di crearla, egli apprende fin da principio a costruire

(1) È noto che Reinhold nell'opera sua capitale *(Saggio di una nuova teoria della facoltà rappresentativa umana)* si propose di dedurre la filosofia di Kant da un unico principio, persuaso che solo in tal modo la filosofia potesse acquistare il carattere di scienza. Ma Reinhold non aveva fatto che porre la semplice esigenza. Lo stesso Schelling nello scritto *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* (*Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794) notava che la teoria del potere rappresentativo non aveva ancora assicurato sè stessa dagli attacchi degli scettici, sopra tutto di Enesidemo (G. E. Schulze), e perciò doveva di necessità metter capo ad una filosofia costruita su più solide fondamenta. Infatti se il principio della coscienza (messo innanzi da Reinhold), come principio materiale è sempre condizionato, esso dovrà avere un soggetto e un predicato: ora come sarà possibile — si domanda — la loro unione, se non presuppongo già una forma che esprima un tal rapporto? Reinhold non ha dedotta punto la forma della rappresentazione. Ma se invece si dimostra che la forma del subbietto è in genere la forma dell'incondizionalità, quella dell'obbietto la condizionalità (mediante il subbietto), segue di per sè che il subbietto nel terzo fatto (della rappresentazione) si comporti sempre verso l'obbietto come il determinante verso il determinabile (come l'unità verso la moltiplicità, la realtà verso la negazione, la possibilità verso la effettualità). Cfr. *Sämmtl. Werke*, I, 87 e seg.

da sè medesimo. Altrettanto si dica della filosofia trascendentale. Senza la pratica del pensiero trascendentale [1], questa deve riuscire incomprensibile. È necessario pertanto che fin dall'inizio c'introduciamo, per mezzo della libertà, in quella forma di pensiero, e ciò ha luogo mercè l'atto libero con cui nasce il principio. Se la filosofia trascendentale non presuppone in generale i suoi obbietti, essa può almeno presupporre il suo primo obbietto, il principio; essa può postularlo quale un elemento da costruirsi; e come il principio è costruzione sua propria, così pure tutti gli altri concetti, e l'intera scienza ha da fare soltanto con le libere costruzioni proprie.

Se il principio della filosofia è un postulato, l'obbietto di questo postulato sarà la primissima costruzione per il senso interno, cioè l'Io, non in quanto è postulato in questo o quel modo particolare, ma l'Io in generale, come produzione di sè stesso. Per questa primitiva costruzione, e in questa costruzione, viene senza dubbio a nascere qualche cosa di determinato, come nasce qualche cosa di determinato per ogni determinato atto dello spirito. Ma il prodotto è, fuori della costruzione, un puro nulla; esso, in generale, è solo perchè vien costruito, e prescinde dalla costruzione quanto la linea del geometra. Anche questa linea non esiste, poichè la linea tracciata sulla lavagna non è la linea in sè stessa, e vien conosciuta come linea solo perchè si attiene all'originaria intuizione della linea in sè stessa.

Che cosa è l'Io? È appunto, per questo, così poco dimostrabile come ciò in cui consiste la linea; si può descrivere soltanto l'atto mediante il quale esso nasce. Se la linea si potesse dimostrare, non farebbe bisogno di postularla. Il simile si dica di quella linea trascendentale del produrre, che dev'essere originariamente intuita nella filosofia trascendentale, e da cui escono tutte le altre costruzioni della scienza.

In che consista l'Io, si sperimenta solo col produrlo, poichè nell'Io soltanto è originaria l'identità dell'essere e del

(1) « Ohne die transcendentale Denkart schon mitzubringen. »

produrre (cfr. *Sguardo generale alla letteratura filosofica*, nel *Nuovo giornale filosofico*, I, 10° fasc.) (1).

i) Ciò che sorge per noi, mercè l'atto originario dell'intuizione intellettuale, può venir espresso in un assioma, che si può chiamare il primo assioma della filosofia. Ora per noi, mercè l'intuizione intellettuale, sorge l'Io, in quanto è il suo proprio prodotto, producente e prodotto insieme. Questa identità tra l'Io, in quanto è il producente, e l'Io quale prodotto, viene espressa nella proposizione Io = Io, proposizione la quale, ponendo come uguali tra loro gli opposti, non è punto identica, ma sintetica.

Con la proposizione Io = Io, si muta perciò in sintetica la proposizione $A = A$, ed è trovato il punto in cui il sapere identico scaturisce immediatamente dal sintetico, e il sintetico dall'identico. Ma in questo punto è altresì (Sez. I) il principio di tutto il sapere. Nella proposizione Io = Io deve perciò essere espresso il principio di tutto il sapere, perchè appunto questa proposizione è l'unica possibile, che sia nello stesso tempo identica e sintetica.

Allo stesso punto ci potrebbe menare la semplice riflessione sulla proposizione $A = A$. La proposizione $A = A$ pare senza dubbio identica, ma ben potrebbe avere anche significazione sintetica, se l'un A fosse opposto all'altro. Si dovrebbe perciò al posto di A sostituire un concetto, che esprimesse un'originaria duplicità nell'identità, e viceversa. Un tal concetto è quello di un obbietto, il quale nello stesso tempo si opponga e sia uguale a sè medesimo. Ora tale è solo un obbietto, che di sè stesso è insieme la causa e l'effetto, producente e prodotto, subbietto ed obbietto. Il concetto di un'originaria identità nella duplicità, e viceversa, è dunque solo il concetto di un subbietto-obbietto; e un tal concetto apparisce originariamente nella sola autocoscienza.

---

(1) Nel *Philos. Journal* del Fichte, 1797-8: ristampato poi nel 1809 col titolo: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, vedi in *Sämmtl. Werke*, I, 401).

La scienza della natura muove dalla natura come da ciò che insieme è produttivo e prodotto volontariamente, per dedurre il singolo da quel concetto. Immediato obbietto del sapere è quell'identità solo nell'immediata autocoscienza; nella più alta potenza del divenire-obbietto-a-sè-medesimo, nella quale il filosofo trascendentale si colloca fin dal principio, non già volontariamente, ma con libertà; e l'originaria duplicità nella natura va spiegata infine col solo fatto che la natura è ammessa come intelligenza.

k) La proposizione Io = Io risponde anche alla seconda esigenza annessa al principio del sapere, cioè che essa fondi insieme la forma e il contenuto del sapere. Poichè l'altro principio formale *A* = *A* è possibile solo mediante l'atto, che è espresso nella proposizione Io = Io, mediante l'atto del pensiero che diviene obbietto a sè stesso ed è identico a sè stesso. Lungi dunque dal trovare la proposizione Io = Io sotto il principio dell'identità, bisogna piuttosto dire che questo è condizionato da quella. Infatti, se Io non fosse = Io, neanche *A* potrebbe essere = *A*, perchè l'uguaglianza che è posta in quella proposizione esprime solo un'eguaglianza tra il subbietto giudicante e quello in cui *A* è posto come obbietto, cioè una eguaglianza tra l'Io come subbietto e l'Io come obbietto.

Annotazioni generali.

1) La contradizione risolta con la deduzione precedente era questa: la scienza del conoscere non può muovere da nulla di obbiettivo, poichè essa comincia appunto col dubbio generale intorno alla realtà dell'obbiettivo. L'incondizionatamente certo non può dunque consistere per essa che nell'assolutamente non-obbiettivo, il quale è dimostrato anche dalla non-obbiettività delle proposizioni identiche (come delle sole incondizionatamente certe). Ora non si potrebbe intendere come da quell'originario non-obbiettivo nasca un obbiettivo, se quel non-obbiettivo non fosse un Io, cioè un principio che diviene obbietto a sè stesso. Unicamente ciò che non è originario obbietto, può rendersi obbietto a sè medesimo, e

diviene perciò obbietto. Da quest'originaria duplicità ch'è in esso, viene per l'Io a svilupparsi tutto l'obbiettivo che giunge alla sua coscienza; e solo quell'originaria identità nella duplicità è l'elemento che porta l'unificazione ed il nesso in ogni sintetico sapere.

2) Sulla nomenclatura di questa filosofia possono valere alcune osservazioni.

Kant nella sua *Antropologia* trova significativo il fatto, che al fanciullo, non appena incomincia ad esprimersi con l'io, sembri dischiudersi un nuovo mondo. Ciò invero è assai naturale; è il mondo intellettuale che gli si schiude, poichè un essere, che può dire Io a sè medesimo, si eleva appunto per questo al di sopra del mondo obbiettivo, e da una intuizione estranea passa alla sua propria. La filosofia deve senza dubbio muovere da quel concetto, che in sè comprende tutta l'intellettualità e da cui essa si svolge.

Da ciò eziandio si può scorgere che nel concetto dell'Io vi è qualche cosa di più alto che la semplice espressione dell'individualità, che è l'atto dell'autocoscienza in generale, con cui viene senza dubbio a spuntare contemporanea la coscienza dell'individualità, ma che per sè medesimo non racchiude nulla d'individuale. Soltanto dell'Io come atto dell'autocoscienza in generale si è fatto parola fin qui, e da esso deve dedursi ogni individualità.

Come per l'Io, quale principio, non bisogna intendere l'Io individuale, così non va inteso l'Io empirico, cioè quello che si presenta nella coscienza empirica. La coscienza pura, in varie guise determinata e limitata, dà l'empirica; entrambe si differenziano per i loro limiti; rimuovete i limiti dalla empirica, ed avrete l'Io assoluto, di cui qui è parola. L'autocoscienza pura è un atto, che trovasi al di fuori di ogni tempo e incomincia a costituire ogni tempo; la coscienza empirica è ciò che si produce solo nel tempo e nella successione delle rappresentazioni.

La domanda: se l'Io sia una cosa in sè o un fenomeno, — questa domanda è in sè medesima un controsenso. Esso in generale non è una cosa, nè cosa in sè, nè fenomeno.

Il dilemma che qui si oppone: Tutto dev' essere o qualche cosa o nulla, ecc., si fonda sull'ambiguità del concetto « qualche cosa ». Dato che qualche cosa designi in genere qualche cosa di reale in contrapposto al semplice immaginato, l' Io dovrà esser bene qualche cosa di reale, come principio di ogni realtà. Ma è altrettanto chiaro che, appunto perchè esso è principio di ogni realtà, non può essere reale nel medesimo senso di ciò a cui spetta la semplice realtà derivata. La realtà che alcuni tengono per l'unica vera, quella delle cose, è una realtà d' imprestito, è soltanto il riflesso di una realtà più elevata. Il dilemma, posto in tutta la sua luce, significa adunque: Tutto è una cosa o nulla; il che subito appare falso, perchè esiste indubbiamente un concetto più alto che quello della cosa, cioè il concetto dell' operare, dell' attività.

Un tal concetto dev'essere ben più alto che quello della cosa, perchè le cose stesse non devono concepirsi altrimenti che quali modificazioni di un'attività in varie guise limitata. L'essere delle cose non consiste già in una semplice quiete, o inattività. Infatti anche un qualsiasi riempimento dello spazio è un grado di attività, ed ogni cosa un determinato grado di attività, col quale è riempito lo spazio.

Poichè all' Io non conviene alcuno dei predicati che spettano alle cose, resta spiegato il paradosso, che dell' Io non possa dirsi che è. Invero dell'Io non si può dire che è, perchè è l' essere stesso. Quell' atto dell' autocoscienza, atto eterno e non concepito in alcun tempo, che noi chiamiamo Io, è ciò che dà l'esistenza alle cose tutte: ciò, dunque, che non ha bisogno di alcun altro essere che lo porti, ma che, portandosi e sostenendosi da sè medesimo, apparisce obbiettivamente come l' eterno divenire, subbiettivamente come l' infinito produrre.

3) Prima di passare all'esposizione del sistema, non è inutile mostrare come il principio valga a fondare insieme la filosofia teoretica e la pratica, il che s' intende da sè come necessario carattere del principio.

Che il principio sia insieme principio della filosofia teoretica e della pratica, non è possibile senza che esso medesimo

sia insieme teoretico e pratico. Ora, giacchè un principio teoretico è un assioma, un principio pratico un comando, in mezzo ed entrambi dev'esserci qualche cosa: — e questo è il *postulato*, che confina con la filosofia *pratica*, perchè è una semplice *esistenza*; con la *teoretica*, perchè esige una *costruzione puramente teoretica*. Donde il postulato attinga la sua forza coattiva, si mostra col fatto che esso è legato ad esigenze pratiche. L'intuizione intellettuale è qualche cosa, che si può esigere e congetturare; chi non ne ha il potere, *dovrebbe* almeno averlo.

4) Chi ci ha seguiti attentamente finora, avrà potuto intendere da sè che principio e fine di questa filosofia è la *libertà*, l'assolutamente indimostrabile, ciò che si dimostra soltanto da sè stesso. Ciò che in tutti gli altri sistemi minaccia di rovina la libertà, in questo vien derivato dal seno della medesima. L'essere non è altro in questo sistema che la *libertà soppressa*. In un sistema che faccia dell'essere il primo e più alto elemento, non solo il sapere deve ridursi ad una semplice copia di un essere originario, ma anche ogni libertà deve ridursi necessariamente ad un'illusione, perchè non si conosce il principio, i cui movimenti sono le sue visibili manifestazioni.

SECONDA SEZIONE

DEDUZIONE GENERALE DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE

AVVERTENZA.

1) L'idealismo è già espresso nel nostro primo principio. Poichè l'Io è immediatamente perchè diviene pensato [1], (non essendo altro che il pensiero di sè stesso), la proposizione Io = Io = alla proposizione: Io sono; mentre invece la proposizione $A = A$ dice soltanto: se è posto A, è posto come uguale a sè stesso. La domanda: è posto dunque? — non è possibile dell'Io. Or se la proposizione: Io sono, è il principio di tutta la filosofia, non potrà esservi alcun'altra realtà se non quella che è uguale alla realtà di questa proposizione. Ma questa proposizione non dice che io sono per qualche cosa al di fuori di me, sibbene, e solamente, che io sono per me stesso. Dunque, tutto ciò che è in generale potrà essere solo per l'Io; un'altra realtà in generale non esiste.

2) La prova più generale della generale idealità del sapere è perciò quella addotta nella Dottrina della scienza con le immediate conseguenze della proposizione: Io sono. Ma un'altra prova è ancora possibile, quella di fatto, che si adduce in un Sistema dell'idealismo trascendentale, perchè l'intero sistema del sapere si deduce effettivamente da quel principio. Poichè qui non abbiamo a che fare con la Dottrina della scienza, ma col sistema del sapere giusta i principii dell'idealismo trascendentale; così della Dottrina

---

(1) «durch sein Gedachtwerden».

della scienza possiamo limitarci a esibire il risultato generale, per poter cominciare la nostra deduzione di un tal sistema del sapere dal punto in quella stabilito.

3) Noi passeremmo direttamente alla costruzione della filosofia teoretica e pratica, se questa medesima divisione non si dovesse dedurre con la Dottrina della scienza, la quale, per sua natura, non è nè teoretica nè pratica, ma l'una e l'altra cosa insieme. Noi dovremo perciò al presente dar la prova della necessaria opposizione tra la filosofia teoretica e la pratica: — la prova che entrambe si presuppongano a vicenda e l'una non sia possibile senza dell'altra, come vien data dalla Dottrina della scienza, per poter quindi elevare su questi principii generali il sistema di entrambe.

La prova, che tutto il sapere debba esser dedotto dall'Io, e che non vi sia alcun altro fondamento della realtà del sapere, lascia pur sempre senza risposta la domanda: come mai l'intero sistema del sapere (per es. il mondo obbiettivo con tutte le sue determinazioni, la storia, ecc.) sia stato posto dall'Io. Si può dimostrare anche al più ostinato dogmatico che il mondo non consista in altro se non in rappresentazioni; ma il pieno convincimento nasce solo quando si ponga in compiuta evidenza il meccanismo del suo sorgere dall'interno principio dell'attività psichica; giacchè non vi sarà alcuno che, mentre vede come il mondo obbiettivo con tutte le sue determinazioni si sviluppi, senza la minima affezione esteriore, dalla pura autocoscienza, trovi ancor necessario un mondo indipendente da essa, come per avventura intende fare l'equivoca armonia prestabilita del Leibniz [1]. Ma, prima che questo stesso meccanismo sia dedotto, sorge la domanda: in che modo noi perveniamo ad ammettere in generale un tal meccanismo. Noi, in questa deduzione, consideriamo l'Io come attività pienamente cieca.

(1) Secondo questa, ogni singola monade produce da sè stesso il mondo; ma, nello stesso tempo, questo ha un'esistenza indipendente dalle rappresentazioni; eppure, secondo lo stesso Leibniz, il mondo, in quanto è reale, consiste a sua volta di monadi; perciò ogni realtà poggia infine soltanto sulle forze rappresentative *(Nota di Schelling)*.

Noi sappiamo che l'Io in origine è solo attività; ma come giungiamo a porlo come attività cieca? Questa determinazione deve aggiungersi al concetto dell'attività. Il richiamarci al sentimento di costrizione che è nel nostro sapere teoretico, e il conchiudere: poichè l'Io in origine è solo attività, quella costrizione si deve concepire solo come attività cieca (meccanica), non è permesso, come richiamo ad un fatto, in una scienza quale la nostra; che anzi l'esistenza di quella necessitazione dev'essere dedotta dalla medesima natura dell'Io; ben più, la questione intorno al fondamento di quella costrizione presuppone un'attività originariamente libera, che è una cosa sola con quella legata. E così è. La libertà è l'unico principio al quale si è riportata ogni cosa; e noi vediamo nel mondo obbiettivo, non già un esistente fuori di noi, ma solamente la limitazione interna della nostra propria attività libera. L'essere in generale è solo espressione di una libertà impedita. È dunque la nostra propria attività quella che è legata nel sapere. Ma per converso, noi non avremmo il concetto di un'attività limitata, se insieme non ce ne fosse in noi una illimitata. Questa necessaria coesistenza di un'attività libera, ma limitata, e di un'attività illimitabile in un medesimo identico soggetto, deve, se in generale è, esser n e c e s s a r i a; e dedurre questa necessità appartiene alla filosofia s u p e r i o r e, che è teoretica e pratica insieme.

Se dunque il sistema della filosofia si divide in teoretico e pratico, si deve poter dimostrare in generale che l'Io, già in origine e in forza del suo concetto, non può essere attività limitata (benchè libera), senza essere insieme attività illimitata, e viceversa. Questa dimostrazione deve precedere la stessa filosofia teoretica e pratica.

Che questa dimostrazione della necessaria coesistenza delle due attività nell'Io sia insieme una dimostrazione generale dell' idealismo trascendentale in genere, apparirà chiaro dalla prova stessa.

La prova generale dell'idealismo trascendentale è tratta solo dalla proposizione dedotta precedentemente: m e d i a n t e l'atto d e l l' a u t o c o s c i e n z a, l'I o d i v i e n e o b b i e t t o a s è s t e s s o.

In questa proposizione si possono ravvisare subito due altre:

1) L'Io è generalmente obbietto solo per sè stesso, dunque per nessuna cosa esterna. Ammettendo un' influenza del di fuori sull'Io, l'Io verrebbe ad essere obbietto per qualche cosa di esterno. Ma l'Io non è nulla per ogni cosa esterna. Sull'Io come Io non può dunque influire nulla di esterno.

2) L'Io diviene obbietto; dunque esso non è originariamente obbietto. Noi teniamo fermo a questa proposizione, per poter trarre da essa ulteriori conclusioni.

a) Se l'Io non è originariamente obbietto, è l'opposto dell'obbietto. Ma tutto ciò che è obbiettivo è qualcosa di quieto, di fisso, che di per sè non è capace di alcuna azione, ma è solo obbietto dell'operare. Dunque l'Io originariamente è solo attività. Nel concetto inoltre dell'obbietto è pensato il concetto di un che di limitato o circoscritto. Ogni elemento obbiettivo, appunto perchè diviene obbietto, divien finito. L'Io dunque è originariamente (al di là dell'obbiettività, che si è posta mediante l'autocoscienza) infinito; dunque, attività infinita.

b) Se l'Io è originariamente attività infinita, esso è anche fondamento — e complesso di tutta la realtà. Poichè, se vi fosse un fondamento della realtà fuori di esso, la sua attività infinita sarebbe originariamente circoscritta.

c) Che quest'attività originariamente infinita (questo complesso di tutta la realtà) divenga obbietto per sè stessa, e perciò finita e limitata, è condizione dell'autocoscienza. Il problema è: come questa condizione sia pensabile. L'Io è originariamente puro produrre che si estende all'infinito, e mercè cui non diverrebbe mai un prodotto. Adunque l'Io, per prodursi a sè stesso, (per essere non solo producente, ma anche prodotto, come nell'autocoscienza), deve porre dei limiti al suo produrre.

d) Ma l'Io non può limitare il suo produrre, senza opporre a sè qualche cosa.

Prova. In quanto l'Io si limita come produrre, diviene qualche cosa a sè stesso, cioè pone sè stesso. Ma ogni porre

è un determinato porre. Ogni determinare poi presuppone un assolutamente indeterminato (per es., ogni figura geometrica lo spazio infinito); ogni determinazione è adunque privazione dell'assoluta realtà, cioè negazione.

Ma la negazione di un positivo non è possibile con la semplice privazione, ma solo con la reale opposizione; per es., $1 + 0 = 1$, $1 - 1 = 0$.

Nel concetto del porre si pensa dunque necessariamente anche il concetto di un opporre; dunque, nell'atto del porre sè stesso anche quello di un porre qualche cosa che è opposta all'Io, e l'atto del porre sè stesso è perciò identico e sintetico insieme.

Quell'originario opposto dell'Io nasce solo coll'atto di porre sè stesso, e, a disparte di quest'atto, è assolutamente nulla. L'Io è un mondo tutto chiuso in sè, una monade, che non può uscir fuor di sè, ma in cui nulla può penetrare dal di fuori. Ad essa pertanto non giungerebbe mai alcunchè di opposto (un obbiettivo), se, in forza dell'originario atto di porre sè stesso, non fosse posto insieme anche quello.

Quell'opposto (il Non-Io) non può dunque essere a sua volta fondamento di spiegazione di quest'atto, in forza di cui l'Io divien finito per sè stesso. Il dogmatico spiega la finità dell'Io immediatamente coll'essere circoscritto da un obbiettivo; l'idealista deve, conforme al suo principio, rovesciare la spiegazione. La spiegazione del dogmatico non mantiene ciò che promette. Se, com'egli suppone, l'Io e l'obbiettivo si fossero del pari originariamente distinti nella realtà, l'Io non sarebbe originariamente infinito com'esso è, poichè solo coll'atto dell'autocoscienza diviene finito. Giacchè l'autocoscienza è comprensibile solo come atto, non può venire spiegata da qualche cosa, che rende comprensibile solo una passività. Prescindendo dal fatto che l'obbiettivo nasce per me col divenire finito, che l'Io non si schiude per la prima volta all'obbiettività se non coll'atto dell'autocoscienza, che l'Io e l'obbietto sono opposti, come le grandezze positive e negative, che dunque all'obbietto può convenire solo quella realtà, che nell'Io è tolta, il dogmatico spiega la limitatezza dell'Io nel modo

come si può spiegare quella di un obbietto, cioè la limitatezza in sè e per sè, ma non una conoscenza di essa. L'Io come Io è limitato solo per il fatto che s'intuisce come tale, giacchè un Io è in generale solamente ciò che è per sè stesso. La spiegazione del dogmatico si stende fino a spiegare la limitatezza, ma non fino a spiegare l'auto-intuizione in essa. L'Io ha da divenir limitato, senza cessare di essere Io, cioè non per uno che lo intuisca al di fuori di lui, ma per sè stesso. Che cosa è ora quell'Io, per il quale dev'esser circoscritto l'altro? Senza dubbio un illimitato; l'Io perciò deve esser limitato, senza cessare di esser illimitato. Si domanda come ciò sia pensabile.

Che l'Io non soltanto sia limitato, ma intuisca ancora sè stesso, come tale, o che, mentre divien limitato, sia insieme illimitato, è possibile solo per il fatto che esso pone sè medesimo come limitato, produce la limitazione stessa. L'Io produce la limitazione stessa, vuol dire: l'Io nega sè stesso come assoluta attività, ossia nega sè in generale. Questa è una contradizione che va risolta, se la filosofia non deve contradirsi ne' suoi primi principii.

e) Che l'attività originariamente infinita dell'Io limiti sè stessa, cioè si cangi in un'attività finita (nell'autocoscienza), è concepibile solo quando si possa dimostrare, che l'Io come Io può essere illimitato, solo in quanto è limitato, e viceversa, che esso come Io è limitato, solo in quanto è illimitato.

f) In questa proposizione son contenute due altre.

A. L'Io è, come Io, illimitato, solo in quanto divien limitato.

Si domanda come si possa pensare una cosa simile.

aa) L'Io è tutto ciò che è, solo per sè stesso. L'Io è infinito, significa dunque: è infinito per sè stesso. Supposto un istante che l'Io sia infinito, ma senza esserlo per sè stesso, certo sarebbe un infinito, ma quest'infinito non sarebbe Io. (Si dia forma sensibile a quanto diciamo con l'immagine dell'infinito spazio, che è un infinito, senza essere Io, e che insieme rappresenta l'Io disciolto, l'Io senza riflessione.)

bb) L'Io è infinito per sè stesso, vuol dire: è infinito per la sua auto-intuizione. Ma l'Io, mentre s'intuisce, diventa finito. Questa contradizione si può risolvere solo col dire che l'Io in questa finità diventi per sè infinito, cioè che s'intuisca come un infinito divenire.

cc) Ma un divenire non si può pensare altrimenti che condizionato ad una limitazione. Si pensi un'attività infinitamente produttrice come estendentesi all'infinito senz'alcuna resistenza; essa produrrà con velocità infinita: il suo prodotto è un essere, non un divenire. La condizione di ogni divenire è perciò la limitazione, o il termine.

dd) Ma l'Io dev'essere, non solo un divenire, ma un infinito divenire. Affinchè esso sia un divenire, dev'esser circoscritto. Affinchè esso sia un infinito divenire, è necessario che il limite sia tolto. [Se l'attività produttiva non si estende oltre il suo prodotto (il suo limite), il prodotto non è produttivo, cioè non è un divenire. Se poi la produzione è in un determinato punto compiuta, e perciò il limite è stato tolto (poichè il limite è solo in antitesi all'attività, che lo supera), l'attività produttrice non era infinita.] Il limite adunque dev'essere insieme tolto e non tolto. Tolto, affinchè il divenire sia un infinito; non tolto, affinchè non cessi mai di essere un divenire.

ee) Questa contradizione si può risolvere solo col concetto intermedio di un'infinita estensione del limite. Il limite è tolto per ogni determinato punto, non però tolto assolutamente, ma solo respinto all'infinito.

La limitatezza (estesa all'infinito) è dunque condizione sotto la quale può essere infinito l'Io come Io.

La limitatezza di quell'infinito è dunque posta immediatamente con la sua essenza di Io [1], ossia col fatto che esso non è semplicemente un infinito, ma insieme un Io, cioè un infinito per sè stesso.

B. L'Io è limitato solo per il fatto che è illimitato.

(1) « Ichheit », l'astratto dell'io.

Poniamo che all' Io si metta un limite, senza la sua cooperazione. Questo limite cada in un qualunque punto *C*. Se l'attività dell' Io non va fino a questo punto, o addirittura solo fino a questo punto, esso non è un limite per l' Io. Ma che l'attività dell' Io vada anche solo fino a questo punto *C*, non si può ammettere, senza che esso originariamente sia attivo in maniera indeterminata, cioè infinitamente. Il punto *C* esiste dunque per l' Io unicamente perchè esso lo supera; ma oltre questo punto vi è l' infinità, poichè tra l' Io e l'infinità non v'è altro che questo punto. Pertanto l' infinito sforzo dell' Io è appunto condizione sotto la quale esso divien limitato, cioè la sua illimitatezza è condizione della sua limitatezza;

g) Dalle due proposizioni *A)* e *B)* si può continuare ad argomentare nel modo seguente:

aa) Noi potemmo dedurre la limitatezza dell' Io solo come condizione della sua illimitatezza. Ora il limite è condizione dell' illimitatezza solo per il fatto che esso è esteso all' infinito. Ma l'Io non può estendere il limite, senza operare su di esso, e non operare su di esso, senza esistere come indipendente da questo operare. Il limite diventa perciò reale soltanto con la lotta dell' Io contro il limite. Se l' Io non vi opponesse la sua attività, esso non sarebbe un limite per l' Io, cioè (poichè esso è da porre solo negativamente, in relazione all' Io), esso in generale non sarebbe.

L'attività che si rivolge contro il limite è, secondo la prova di *B)*, non altra che l'attività dell' Io, che originariamente procede all' infinito; cioè quell'attività, che spetta solo all' Io di là dall'autocoscienza.

bb) Ora quest' attività originariamente infinita spiega senza dubbio come il limite sia reale, ma non come diventi ideale; cioè spiega bene l'esser limitato dell' Io in generale, ma non la sua conoscenza della limitatezza, o il suo esser limitato per sè stesso.

cc) Ma il limite dev' essere insieme reale e ideale. Reale, cioè indipendente dall' Io, perchè altrimenti l'Io non è effettivamente limitato; ideale, dipendente dall' Io, perchè altrimenti l' Io non pone sè stesso, non s' intuisce come

limitato. Le due affermazioni, che il limite sia reale, e che sia puramente ideale, sono deducibili dall'autocoscienza. L'autocoscienza dice che l'Io sia limitato per sè stesso: affinchè sia limitato, il limite deve essere indipendente dall'attività limitata; affinchè sia limitato per sè stesso, dipendente dall'Io. La contradizione tra queste affermazioni è perciò da risolversi mediante un'antitesi, che ha luogo nell'autocoscienza stessa. Il limite è dipendente dall'Io, significa: vi è in esso un'altra attività oltre la limitata, dalla quale esso deve dipendere. Dunque, oltre quell'attività che si spiega all'infinito, e che noi, perchè sola è realmente limitabile, vogliamo chiamar reale, ce ne dev'essere nell'Io un'altra, che possiamo chiamare ideale. Il limite è reale per l'attività procedente all'infinito, o — perchè appunto quest'infinita attività dev'esser limitata nell'autocoscienza — per l'attività obbiettiva dell'Io; ideale dunque per un'attività opposta, non obbiettiva, in sè illimitabile, che adesso bisogna più esattamente caratterizzare.

dd) All'infuori di quelle due attività, l'una delle quali per ora è da noi semplicemente postulata come necessaria alla spiegazione della limitatezza dell'Io, non vi sono altri fattori dell'autocoscienza. La seconda attività, ideale o non obbiettiva, deve perciò essere di tal natura, che con essa venga dato insieme il fondamento del limitarsi di quella obbiettiva, e della conoscenza di quest'essere limitata. Or poichè la ideale originariamente è stata posta solo come l'intuitiva (subbiettiva) di quella, per ispiegare con essa la limitatezza dell'Io come Io; dunque per l'attività seconda, obbiettiva, il divenire intuito e il divenir limitato debbono essere una sola e medesima cosa. La spiegazione di ciò si deve trarre dal carattere fondamentale dell'Io. La seconda attività, se dev'essere attività di un Io, deve insieme venir limitata, e intuirsi come limitata; giacchè appunto in questa identità dell'intuirsi e dell'essere sta la natura dell'Io. Per il fatto, che l'attività reale è limitata, essa deve anche essere intuita; e per il fatto che essa viene intuita, deve anche venir limitata; i due fatti debbono essere assolutamente uno.

ee) Entrambe le attività, la ideale e la reale, si presuppongono a vicenda. L'attività reale, che si espande originariamente all'infinito, ma che, in servigio dell'autocoscienza, riceve il limite, è nulla senza quella ideale, per cui essa è infinita nella sua limitatezza, (secondo *dd*). A sua volta, l'attività ideale è nulla, senza quella intuitiva, limitabile, e perciò appunto reale.

Da questo mutuo presupporsi delle due attività in servigio dell'autocoscienza dovrà esser derivato l'intero meccanismo dell'Io.

ff) Come le due attività si presuppongono a vicenda, così pure l'idealismo ed il realismo. Se io rifletto semplicemente sull'attività ideale, nasce per me l'idealismo, o l'affermazione che il limite è stato posto semplicemente dall'Io. Se rifletto semplicemente sull'attività reale, nasce per me il realismo, o l'affermazione che il limite è indipendente dall'Io. Se rifletto su tutte e due insieme, nasce per me un terzo fra i due, che si può chiamare ideale-realismo, o quello che finora abbiamo designato col nome d'idealismo trascendentale.

gg) Nella filosofia teoretica è spiegata l'idealità del limite (o: come mai la limitatezza, che originariamente esiste solo per il libero operare, divenga limitatezza per il sapere); la filosofia pratica deve spiegare la realtà del limite (ovvero: come la limitatezza, che in origine è puramente subbiettiva, divenga obbiettiva). La filosofia teoretica è perciò idealismo, la pratica realismo, e solo entrambe formano il sistema compiuto dell'idealismo trascendentale.

Come l'idealismo e il realismo si presuppongono a vicenda, così la filosofia teoretica e la pratica; e nell'Io stesso è originariamente uno e legato ciò che noi dobbiamo separare in servigio del sistema, che procediamo a costruire.

TERZA SEZIONE.

SISTEMA DI FILOSOFIA TEORETICA SECONDO I PRINCIPII DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE

AVVERTENZA.

1. L'autocoscienza, dalla quale noi partiamo, è atto uno ed assoluto; e con quell'atto uno è posto non solamente l'Io stesso con tutte le sue determinazioni, ma, come si è mostrato a sufficienza nella precedente sezione, anche ogni altra cosa che è posta in generale per l'Io. Il nostro primo cômpito nella filosofia teoretica sarà pertanto la deduzione di quell'assoluto atto.

Per trovar l'intero contenuto di quest'atto siamo necessitati a dividerlo, e quasi a frazionarlo, in più atti singoli. Questi singoli atti saranno i termini medii di quell'una sintesi assoluta.

Da tutti questi singoli atti messi insieme faremo quasi nascere successivamente davanti ai nostri occhi ciò che è posto unitamente e in una volta mercè l'una sintesi assoluta in cui tutti son compresi.

Il procedimento di questa deduzione è il seguente:

L'atto dell'autocoscienza è ideale e reale ad un tempo ed assolutamente. Mercè di esso, ciò che è stato posto realmente diviene immediatamente anche ideale; e ciò che si pone idealmente è posto anche realmente. Questa totale identità della posizione ideale e della reale nell'atto dell'autocoscienza può nella filosofia essere rappresentata solo come nascente in maniera successiva. E ciò accade nel modo seguente:

Il concetto dal quale noi partiamo, è quello dell'Io, cioè

del subbietto-obbietto, a cui ci eleviamo per mezzo dell'assoluta libertà. Ora con quell'atto è posta, per noi che filosofiamo, qualche cosa nell'Io come obbietto, e perciò non ancora nell'Io come subbietto (per l'Io stesso è posto in un solo e medesimo atto anche idealmente ciò che è posto realmente); la nostra indagine dovrà adunque procedere fino a tanto che la stessa cosa, che per noi è posta nell'Io come obbietto, sia posta per noi anche nell'Io come subbietto, cioè fino a tanto che per noi la coscienza del nostro obbietto coincida con la nostra, dunque finchè l'Io stesso per noi sia arrivato al punto da cui siamo partiti.

Un tal procedimento è reso necessario dal nostro obbietto e dal nostro cómpito, perchè quello che nell'atto assoluto dell'autocoscienza è assolutamente unito — subbietto ed obbietto, — noi dobbiamo costantemente separarlo per l'ufficio della filosofia, cioè per far sorgere quell'unione davanti ai nostri occhi.

2) L'indagine, in conformità della precedente, sarà divisa in due capitoli. Dapprima dovremo derivare la sintesi assoluta che è contenuta nell'atto dell'autocoscienza; quindi ricercare gl'intermediarii di questa sintesi.

I.

Deduzione della sintesi assoluta contenuta nell'atto dell'autocoscienza.

1. Muoveremo dalla proposizione già avanti dimostrata: il limite dev'essere ideale e reale insieme. Se così è, poi che un'originaria unione dell'ideale e del reale è pensabile solo in un atto assoluto, dovrà il limite esser posto mediante un atto, e questo atto medesimo dovrà essere ideale e reale insieme.

2. Ma un atto simile è soltanto l'autocoscienza; dunque anche ogni limitazione dev'esser posta solo mercè l'autocoscienza e data con l'autocoscienza.

a) *L'atto originario dell'autocoscienza è insieme ideale e reale.* L'autocoscienza è nel suo principio semplicemente ideale, ma per mezzo di essa nasce per noi l'Io come semplicemente reale. Con l'atto dell'auto-intuizione, l'Io diviene altresì immediatamente limitato; esser intuito ed essere è una sola e medesima cosa.

b) Solo mercè l'autocoscienza è posto il limite; esso perciò non ha alcun'altra realtà se non quella che raggiunge mercè l'autocoscienza. Quest'atto è l'elemento primario, la limitatezza è il derivato. Per il dogmatico la limitatezza è il primo, l'autocoscienza il secondo. Ma ciò è impensabile, perchè bisogna che l'autocoscienza sia *atto*, e il limite, per esser limite dell'*Io*, sia insieme dipendente e indipendente dall'Io. Il che si può pensare (Sez. II) *solo per il fatto che l'Io è = un'operazione*, in *cui sonvi due attività opposte*, una, che *vien limitata*, e dalla quale appunto perciò è indipendente il limite; e una, che è *limitante*, ed appunto perciò illimitabile.

3. Quest'operazione è appunto l'autocoscienza. Di là dall'autocoscienza, l'Io è *pura* obbiettività. Questo puro obbiettivo (appunto perciò non-obbiettivo originariamente, perchè l'obbiettivo senza il subbiettivo è impossibile), è l'unico *in sè* che esista. Solo con l'autocoscienza si aggiunge la subbiettività. A quest'attività, in origine *puramente* obbiettiva, limitata nella coscienza, vien opposta la limitante, che per ciò stesso non può divenire obbietto. — Giungere alla coscienza ed esser limitato, è una sola e medesima cosa. Ciò solamente che in me è stato limitato, per così dire, giunge alla coscienza; l'attività limitante cade al di fuori di ogni coscienza, appunto perchè essa è causa di ogni limitazione. La limitatezza deve apparire indipendente da me, perchè io posso scorgere soltanto la mia limitazione, non mai l'attività dalla quale essa fu posta.

4. Premessa questa distinzione tra attività limitante e limitata, *nè l'attività limitante nè la limitata può esser quella che noi chiamiamo Io*. Poichè l'Io è solo nell'autocoscienza; ma nè da questa nè da quella pensata isolatamente nasce per noi l'Io dell'autocoscienza.

a) L'attività limitante non giunge alla coscienza, non diviene obbietto; essa è dunque l'attività del puro subbietto. Ma l'Io dell'autocoscienza non è puro subbietto, bensì subbietto e obbietto insieme.

b) L'attività limitata è solo quella che diviene obbietto, il puro obbiettivo nell'autocoscienza. Ma l'Io dell'autocoscienza non è nè puro subbietto, nè puro obbietto, bensì l'uno e l'altro insieme.

Nè per mezzo dell'attività limitante, nè per mezzo della limitata, esso adunque perviene all'autocoscienza. È necessaria una terza attività, composta di entrambe, perchè sorga l'Io dell'autocoscienza.

5. Questa terza attività, che oscilla tra la limitata e la limitante, e per mezzo di cui sorge l'Io, non è altro, poichè produrre ed essere dell'Io è una cosa sola, che l'Io dell'autocoscienza stessa.

L'Io è dunque pur un'attività composta, l'autocoscienza è pur un atto sintetico.

6. Per determinare più esattamente questa terza attività sintetica, bisogna prima determinare più esattamente la lotta delle opposte attività, da cui essa risulta.

a) Quella lotta è, non tanto una lotta originaria per il subbietto, quanto piuttosto di attività contrarie secondo le direzioni, giacchè entrambe le attività appartengono ad un solo e medesimo Io. L'origine delle due direzioni è questa. — L'Io ha la tendenza a produrre l'infinito; questa direzione si deve pensare come procedente verso l'esterno (come centrifuga), ma essa come tale non è distinguibile, senza un'attività che ritorni verso l'interno all'Io come a suo centro. Quell'attività che procede verso l'esterno, infinita secondo la sua natura, è l'obbiettivo nell'Io; questa che ritorna all'Io non è altro che lo sforzo d'intuirsi in quell'infinità. Per via di siffatta operazione in generale, si separa nell'Io l'interno dall'esterno; con tale separazione è posto nell'Io un contrasto, che è da spiegare solo con la necessità dell'autocoscienza. Non si può spiegare più oltre perchè l'Io debba diventare originariamente conscio di sè, non essendo

esso altro che autocoscienza. Ma nell'autocoscienza appunto è necessaria una lotta di opposte direzioni [1].

L'Io dell'autocoscienza è quello che procede secondo opposte direzioni. Esso consiste solo in questa lotta, o meglio, è esso medesimo questa lotta di opposte direzioni. Se è vero che l'Io è consapevole di sè stesso, sarà anche vero che debba nascere ed esser mantenuto quel contrasto. Si domanda: come sia mantenuto.

Due direzioni opposte si sopprimono, si annientano; il contrasto dunque, parrebbe, non può durare. Ne verrebbe un'assoluta inazione, poichè, non essendo l'Io altra cosa che sforzo di essere eguale a sè stesso, l'unica ragione per l'Io di determinarsi all'attività è una persistente contradizione in lui stesso. Ora ogni contradizione si annulla in e per sè stessa. Nessuna contradizione può sussistere se non forse per lo stesso sforzo di mantenerla, o di pensare che con questo terzo elemento spunti una specie d'identità, una scambievole relazione dei due opposti membri in esso.

L'originaria contradizione nell'essenza stessa dell'Io nè si può togliere, senza che sia tolto l'Io stesso, nè può in sè e per sè durare. Essa perdurerà solo con la necessità di perdurare, cioè con lo sforzo, da essa risultante, di mantenerla e produrre così l'identità in essa.

(Dal fin qui detto si può di già argomentare che l'identità espressa nell'autocoscienza è, non originaria, ma derivata e mediata. L'originario è la lotta delle opposte direzioni nell'Io, l'identità è quel che ne risulta. Originariamente noi

(1) Si confronti col seguente passo: « L'essere che rappresenta, intuisce un mondo interno. Ciò non è possibile se non mediante un'attività, che *dia a sè medesima la propria sfera*, o, in altre parole, ritorni in sè stessa. Ma nessuna attività ritorna in sè medesima, senza dirigersi ancora e perciò appunto *verso l'esterno*... Quella proprietà dell'anima adunque, per la quale essa divien capace (di una auto-intuizione, cioè) di una conoscenza immediata, è la *duplicità della sua tendenza* verso l'interno e l'esterno... Con la tendenza all'auto-intuizione lo spirito limita sè stesso. Questa tendenza poi è *infinita*, riproduce infinitamente sè stessa... Lo spirito adunque ha un conato necessario ad intuirsi nelle sue attività contradittorie. » *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, III (Sämmtl. Werke*, I, 379 e sg.).

siamo invero consci solo dell'identità; ma, indagando le condizioni dell'autocoscienza, si è mostrato che quella identità possa essere solo mediata e sintetica.)

La cosa più importante, di cui noi diveniamo coscienti, è l'identità del subbietto e dell'obbietto; ma essa è impossibile in sè medesima; si può aver solo coll'intervento di un terzo. Poichè l'autocoscienza è una duplicità di direzioni, dovrà l'elemento intermediario essere un'attività, che oscilli tra opposte direzioni.

b) Finora abbiamo considerato le due attività soltanto nella loro direzione opposta; ma resta ancora indeciso se l'una e l'altra siano egualmente infinite, o no. Ora, siccome prima dell'autocoscienza non v'è alcuna ragione di porre come finita l'una o l'altra, così anche il conflitto di quelle due attività (che generalmente siano in contrasto, si è mostrato dianzi) sarà infinito. Questo conflitto non potrà dunque esser conciliato in un atto unico, ma solo in una serie infinita di atti. E poichè l'identità dell'autocoscienza (la conciliazione di quel contrasto) viene da noi concepita nell'atto uno dell'autocoscienza, perciò in quest'atto uno deve esser contenuta un'infinità di atti, cioè dev'essere una sintesi assoluta, e, dal momento che per l'Io ogni cosa è posta mediante la sua azione, una sintesi, mediante la quale sia posto tutto ciò che generalmente è posto per l'Io.

Come l'Io sia spinto a quest'atto assoluto, o come quell'incalzarsi di un'infinità di atti sia possibile in un atto assoluto, si può scorgere nel modo seguente.

Nell'Io sono originariamente opposti subbietto ed obbietto; entrambi si elidono, e tuttavia nessuno dei due è possibile senza l'altro. Il subbietto si afferma solo in antitesi all'obbietto, l'obbietto solo in antitesi al subbietto, cioè nessuno dei due può divenir reale, senz'annientare l'altro; ma all'annientamento dell'uno mediante l'altro non si può venire, appunto perchè ognuno è solo in antitesi all'altro ciò che è. Entrambi devono essere perciò riuniti, poichè nessuno può annientare l'altro, eppure non possono trovarsi insieme. Il conflitto è adunque, non tanto un conflitto tra i due fattori,

quanto tra l'impossibilità di unire gl'infinitamente opposti, da una parte, e la necessità di farlo, se non dev'esser tolta l'identità dell'autocoscienza, dall'altra. Proprio questo, che il subbietto e l'obbietto sono assolutamente opposti, pone l'Io nella necessità di costringere un'infinità di atti in un atto assoluto. Se nell'Io non vi fosse opposizione, in generale non vi sarebbe movimento, non produzione, dunque neanche prodotto. Se l'opposizione non fosse assoluta, l'attività unificatrice sarebbe parimenti non assoluta, non necessaria e involontaria.

7. Il progresso finora dedotto da un'assoluta antitesi ad una assoluta sintesi, può rappresentarsi anche in maniera tutta formale. Se rapppresentiamo l'Io obbiettivo (la tesi) come assoluta realtà, l'elemento ad esso opposto dovrà essere assoluta negazione. Ma l'assoluta realtà, appunto perchè assoluta, non è realtà; i due opposti sono dunque, nell'opposizione, puramente ideali. Perchè l'Io divenga reale, cioè obbietto a sè stesso, la realtà in esso va tolta, cioè esso deve cessare di essere assoluta realtà. Ma similmente: perchè l'opposto divenga reale, deve cessare di essere assoluta negazione. Se divengono reali entrambi, debbono, per così dire, dividersi nella realtà. Ma questa divisione della realtà tra l'uno e l'altro, il subbiettivo e l'obbiettivo, non è possibile se non per mezzo di una terza attività dell'Io, che penda tra le due prime; e questa terza non è a sua volta possibile se i due opposti medesimi non sono attività dell'Io.

Questo processo dalla tesi all'antitesi e quindi alla sintesi è dunque originariamente fondato nel meccanismo dello spirito, e, in quanto è puramente formale (per es. nel metodo scientifico), fa astrazione da quello originario e materiale, che la filosofia trascendentale costruisce.

II.

Deduzione dei termini medii della sintesi assoluta.

AVVERTENZA.

Per questa deduzione ci si porgono, grazie a quanto si è visto finora, i seguenti dati:

1. L'autocoscienza è l'atto assoluto, mediante il quale è posta ogni cosa per l'Io.

Per un tale atto non s'intende già quello prodotto liberamente, che è postulato dal filosofo e che è una potenza più alta dell'originario, bensì appunto l'originario, che, essendo condizione di ogni essere limitato e cosciente, non perviene esso medesimo alla coscienza. Sorge anzi tutto il quesito, di quale specie sia quell'atto, se volontario o involontario. Quell'atto non può dirsi nè volontario nè involontario; poichè questi concetti hanno valore solo nella sfera dello spiegabile in generale; un'operazione, che è volontaria o involontaria, presuppone già limitatezza (coscienza). Quell'operazione, che è causa di ogni limitazione e che non può venire più spiegata da alcun'altra, deve essere assolutamente libera. Ma libertà assoluta è identica a necessità assoluta. Se noi potessimo, per es. pensare in Dio un agire, questo dovrebb'essere assolutamente libero; ma questa assoluta libertà sarebbe insieme assoluta necessità, perchè in Dio non è pensabile alcuna legge ed alcuna azione, che non derivi dall'intrinseca necessità della natura sua. Tale è il primitivo atto dell'autocoscienza, assolutamente libero, perchè esso non è determinato da nulla che sia al di fuori dell'Io; assolutamente necessario, perchè deriva dall'intrinseca necessità della natura dell'Io.

Sorge ora la domanda: in qual modo il filosofo si accerti o sappia di quell'atto originario. Non immediatamente invero, ma solo per via di argomentazioni. Io trovo cioè, mediante

la filosofia, che, solo in grazia di esso, io mi produco in ogni istante a me medesimo; ne concludo adunque che anche originariamente posso essermi prodotto solo in grazia di un atto simile. Trovo che la coscienza di un mondo obbiettivo è intrecciata ad ogni momento della mia coscienza; ne concludo pertanto che qualche cosa di obbiettivo deve già fin dall'origine penetrare nella sintesi dell'autocoscienza e uscire poi di bel nuovo dall'autocoscienza evoluta.

Or se il filosofo si accerta di quell'atto come atto, in qual modo si accerta del suo determinato contenuto? Senza dubbio con la libera imitazione di quest'atto, col quale ogni filosofia incomincia. Ma donde sa il filosofo che quell'atto secondario e volontario è identico al primitivo o assolutamente libero? Poichè, se coll'autocoscienza nasce ogni limitazione, dunque altresì ogni tempo, non può quel primitivo atto cadere nel tempo: dunque dell'essere razionale in sè non si può dire abbia cominciato ad esistere, più che si possa dire sia esistito da ogni tempo; l'Io come Io è assolutamente eterno, cioè fuori di ogni tempo: ora, se quell'atto secondario cade necessariamente in un determinato istante del tempo, donde sa il filosofo che un tal atto, il quale cade in mezzo alla serie temporale, è connesso con quello che cade fuori di ogni tempo, e da cui anzi ogni tempo è costituito? — L'Io, una volta collocato nel tempo, è un perpetuo trapasso da rappresentazione a rappresentazione; ora è indubbiamente in suo potere interrompere questa serie mediante la riflessione; con l'assoluto interrompersi di quella successione incomincia ogni filosofare; quindi in poi diviene volontaria quella medesima successione che prima era involontaria; ma donde sa il filosofo che quest'atto, verificatosi interrompendo la serie delle sue rappresentazioni, sia il medesimo di quello originario, con cui l'intera serie incomincia?

Chi vede in generale che l'Io nasce solo in forza della sua propria attività [1], vedrà pure che, grazie a quell'atto

(1) « Handeln ».

volontario, interposto alla serie temporale, atto con cui nasce l'Io, per me non possa nascere altro se non ciò che nasce allo stesso modo originariamente e di là da ogni tempo. Ora per giunta quel primitivo atto dell'autocoscienza continua sempre a durare, poichè l'intera serie delle mie rappresentazioni non è altro che evoluzione di quell'una sintesi. Da ciò dipende che io possa produrmi in ogni istante allo stesso modo in cui mi son prodotto originariamente. Io sono ciò che sono, unicamente in forza della mia attività (poichè sono assolutamente libero); ma, in forza di questa determinata attività, per me si produce pur sempre l'Io: dunque ne debbo conchiudere che esso anche originariamente si produca in forza di quell'attività istessa.

Trova qui il suo posto una considerazione generale, che si rannoda al già detto. Se la prima costruzione della filosofia è imitazione di un'altra originaria, saranno imitazioni consimili tutte le sue costruzioni. Finchè l'Io è concepito nell'evoluzione originaria dell'assoluta sintesi, vi è solo una serie di atti, quelli primitivi e necessarii; appena io interrompo questa evoluzione, e mi riporto volontariamente al punto iniziale di essa, spunta per me una nuova serie, in cui è libero ciò che nella prima era necessario. Quella è l'originale, questa è la copia o imitazione. Se nella seconda serie non vi è di più nè di meno che nella prima, l'imitazione è perfetta, e nasce una filosofia vera e compiuta. In caso opposto ne nasce una falsa ed incompiuta.

La filosofia in generale non è altro dunque se non libera imitazione, libera ripetizione della primitiva serie di atti, in cui l'atto uno dell'autocoscienza si evolve. La prima serie in relazione alla seconda è reale, questa in relazione a quella è ideale. Sembra inevitabile che alla seconda serie si mescoli l'arbitrio, poichè la serie è liberamente cominciata e proseguita; ma l'arbitrio può essere soltanto formale, e non determina il contenuto dell'atto.

La filosofia, avendo per oggetto il primitivo apparire della coscienza, è l'unica scienza, in cui vi sia quella doppia serie. In tutte le altre scienze ve n'è una sola. Il talento fi-

losofico non consiste solo nel poter liberamente ripetere la serie degli atti originarii; ma, sopra tutto, nel ridivenire consapevoli, facendo questa libera ripetizione, dell'originaria necessità di quegli atti.

2. *L'autocoscienza* (l'Io) *è una lotta di attività assolutamente opposte.* L'una, che va originariamente all'infinito, sarà da noi chiamata la *reale, obbiettiva, limitabile*; l'altra, cioè la tendenza a intuirsi in quella infinità, si dirà la *ideale subbiettiva, illimitabile.*

3. *Entrambe le attività son poste originariamente come infinite.* A porre come finita quella limitabile, un motivo ci vien dato già da quella ideale (che riflette la prima). Ora dunque bisogna dedurre il modo in cui possa venir limitata l'attività ideale. L'atto dell'autocoscienza, dal quale noi prendiamo le mosse, ci spiega solo come sia limitata l'attività obbiettiva, non già come ciò avvenga di quella subbiettiva; e poichè l'attività ideale è stata ammessa come fondamento di ogni limitazione dell'obbiettiva, per ciò appunto essa non vien posta come originariamente illimitata (dunque *limitabile* come questa), ma come *illimitabile* semplicemente. Se quella, come originariamente illimitata, ma appunto perciò limitabile, è libera quanto alla materia, circoscritta quanto alla forma, sarà questa, come originariamente illimitabile, appunto perciò, se vien limitata, non libera per la materia, e libera solo per la forma. Su questa illimitabilità dell'attività ideale si fonda ogni costruzione della filosofia teoretica, mentre in quella pratica si potrebbe invertire il rapporto.

4. Poichè dunque (2, 3) nell'autocoscienza vi è un conflitto infinito, così nell'uno assoluto atto, dal quale noi moviamo, è unita e costretta un'infinità di atti, il considerare bene i quali dà materia ad uno studio infinito — (e se questo fosse interamente compiuto, ci si dovrebbe svelare tutta la connessione del mondo obbiettivo, e tutte le determinazioni della natura, sino all'infinitamente piccolo). La filosofia può solo enumerare quegli atti, che nella storia dell'autocoscienza formano altrettante epoche, e stabilirne il mutuo rapporto.

(Così per es. la sensazione è un atto dell'Io, che, se se ne potessero mostrare tutti i termini medii, ci dovrebbe portare a una deduzione di tutte le qualità nella natura, cosa impossibile.) La filosofia è dunque una storia dell'autocoscienza, che ha varie epoche, e di cui si compone successivamente quell'una sintesi assoluta (1).

5) Il principio progressivo in tale storia è l'attività ideale presupposta come illimitabile. Il còmpito della filosofia teoretica: spiegare l'idealità del limite, è = a quello di spiegare come anche l'attività ideale, finora ammessa come illimitabile, possa venir limitata.

PRIMA EPOCA.

Dalla sensazione originaria fino all'intuizione produttiva.

A.

PROBLEMA:

Spiegare come l'io pervenga ad intuirsi come limitato.

Soluzione.

1) In quanto le attività opposte dell'autocoscienza si compenetrano in una terza, nasce alcunchè di comune all'una e all'altra.

---

(1) « Noi dovremo pertanto affermare che, per mezzo di quell'attività originaria [verso l'infinito], lo spirito sia sforzato continuamente a riempire l'infinito; per mezzo dell'attività opposta, ad intuirsi in questo sforzo medesimo. Noi concepiremo dunque l'anima come un'attività che è intesa continuamente a cavar fuori dall'infinito il finito. Gli è come se in lei fosse concentrata un'infinità, che ella è necessitata a rappresentare fuori di sè. Il che non si può spiegare più oltre che con un perpetuo conato dello spirito a divenire finito per sè stesso, cioè cosciente di sè stesso. Tutti gli atti dello spirito adunque riescono a descrivere l'infinito nel finito. Lo scopo di tutti questi atti è l'autocoscienza, e la storia di questi atti non è altro che la storia dell'autocoscienza. » — Cfr. *Abhandlungen*, ecc. (*Sämmt. Werke*, III, 382).

Si domanda: quali caratteri avrà questo qualcosa di comune. Essendo il prodotto di attività infinite, opposte tra loro, è necessariamente un che di finito. Non è la lotta di quelle attività concepita in movimento, è la lotta fissata. Esso unisce direzioni opposte, ma l'unione di opposte direzioni = quiete. Pure dev'esser qualcosa di reale, poichè gli opposti, che prima della sintesi son puramente ideali, debbono mercè la sintesi cambiarsi in reali. Esso pertanto non va pensato come una soppressione vicendevole delle due attività, ma come un equilibrio, al quale si riducono scambievolmente e la cui persistenza è condizionata dal persistente concorso delle due attività.

(Il prodotto si potrebbe dunque caratterizzare come un Inattivo reale, o come un Reale inattivo. Ciò che è reale, senz'essere attivo, è la pura materia, un semplice prodotto della immaginazione, che senza forma non esiste, e anche qui appare solo come termine medio della ricerca. — L'inconcepibilità del produrre (creare) della materia anche rispetto alla sostanza [1] viene a scomparire dopo questa spiegazione. Ogni materia è pura espressione di un equilibrio tra attività opposte, che si riducono scambievolmente a un semplice sostrato di attività. (Si pensi alla leva: i due pesi operano solamente sull'hypomochlion, che è perciò il sostrato comune della loro attività.) — Quel sostrato inoltre, nasce, non volontariamente con la libera produzione, ma in maniera totalmente involontaria, mediante una terza attività, che è tanto necessaria quanto l'identità dell'autocoscienza.)

Questo terzo elemento comune, se durasse, sarebbe nel fatto una costruzione dell'Io stesso, non come semplice obbietto, ma come subbietto e obbietto insieme. (Nell'atto originario dell'autocoscienza l'Io si sforza di farsi puro obbietto, in generale, ma non lo può, senza diventare appunto perciò qualcosa di sdoppiato (per l'osservatore). Quest'opposizione deve esser tolta in una costruzione comune,

---

(1) « Stoff »: materia, che traduciamo qui « sostanza », ricorrendo nella stessa proposizione « Materie », materia.

che risulti dall'uno e dall'altro, subbietto ed obbietto. Se ora l'Io s'intuisse in questa costruzione, egli diverrebbe obbietto a sè stesso, non più come semplice obbietto, ma come subbietto ed obbietto insieme (come Io completo).

2) Ma quest'elemento comune non dura.

a) Poichè l'attività ideale è compresa in quella stessa lotta, essa dovrà divenire anche limitata. Le due attività non possono riferirsi l'una all'altra, nè compenetrarsi in un elemento comune, senza venire scambievolmente circoscritte. Poichè l'attività ideale è non soltanto distruttiva (privativa), ma realmente-opposta o negativa dell'altra. Essa è (per quanto l'abbiamo considerata finora) positiva come l'altra, solo in senso opposto, perciò altrettanto capace di limitazione quanto l'altra.

b) Ma l'attività ideale è stata posta come semplicemente illimitabile, dunque essa non può altresì venir limitata realmente; e poichè la durata dell'elemento comune è condizionata dal concorso delle due attività (1), anche l'elemento comune non può durare.

Se l'Io si arrestasse a quella prima costruzione, o se quell'elemento comune potesse realmente durare, l'Io sarebbe natura priva di vita, senza sensazione e senz'intuizione. Se la natura sale nelle sue formazioni dalla morta materia fino alla sensibilità, la scienza naturale (per la quale l'Io non è se non la natura che si crea dal principio) deve spiegarlo appunto con questo, che anche in essa il prodotto del primo annullarsi dei due opposti non può durare.

3) Fu detto pocanzi (1) che, se l'Io s'intuisse in quell'elemento comune, avrebbe una intuizione completa di sè medesimo (come subbietto ed obbietto); ma quest'intuizione è impossibile, appunto perchè l'attività intuitiva è essa medesima compresa nella costruzione. Ma, siccome l'Io è tendenza infinita ad intuirsi, così è facile vedere che l'attività intuitiva non possa rimaner sempre compresa nella costruzione. Per quel compenetrarsi delle due attività, soltanto la reale dunque resterà limitata, mentre l'ideale resterà di nuovo semplicemente illimitata.

4) L'attività reale dunque è limitata dal dedotto meccanismo, ma senz'ancora esser tale per l'Io medesimo. Giusta il metodo della filosofia teoretica, ciò che è posto nell'Io reale (per l'osservatore) deve altresì dedursi per quello ideale; tutta l'indagine si volge al problema, del come l'Io reale possa venir limitato anche per quello ideale, e a questo punto è da spiegare come l'Io pervenga a intuirsi come limitato.

a) L'attività reale, adesso limitata, dev'esser posta come attività dell'Io, cioè si deve indicare un fondamento dell'identità tra essa e l'Io. Poichè quest'attività, pur essendo attribuita all'Io, dev'essere insieme diversa da lui, perciò si deve anche poter mostrare un fondamento di differenza tra l'una e l'altro.

Ciò che noi chiamiamo qui Io, è semplicemente l'attività ideale. Il fondamento della relazione e della differenza deve perciò essere cercato in una delle due attività. Or questo fondamento risiede sempre nella cosa riferita; ma l'attività ideale è insieme quella che mette il rapporto, dunque esso deve cercarsi nella reale.

Il fondamento della differenza tra le due attività è il limite posto nell'attività reale, poichè la ideale è quella semplicemente illimitabile, mentre la reale è ora quella limitata. Il fondamento della relazione tra l'una e l'altra deve parimenti ricercarsi in quella reale, cioè nella reale deve contenersi anche qualche cosa d'ideale. Si domanda come ciò sia concepibile. Entrambe sono distinguibili solo per il limite, giacchè anche le direzioni opposte di entrambe sono distinguibili solo appunto per il limite. Non posto il limite, nell'Io c'è la pura identità, nella quale non si può nulla distinguere. Posto il limite, sono in esso due attività, limitante e limitata, subbiettiva ed obbiettiva. Le due attività hanno dunque di comune almeno una cosa, che originariamente entrambe sono puramente non obbiettive, cioè, perchè noi non conosciamo ancora nessun altro carattere di quella ideale, sono entrambe ugualmente ideali.

b) Ciò premesso, noi possiamo continuar ad argomentare nel modo seguente:

L'attività ideale, finora illimitata, è tendenza infinita dell'Io ad obbiettivarsi in quella reale. Mediante ciò che è ideale nell'attività reale (che essa rende un'attività dell'Io), può essa venir riferita all'ideale, e l'Io intuirsi in lei (il primo obbiettivarsi dell'Io).

Ma l'Io non può intuire l'attività reale come identica a sè medesimo, senza trovare in essa il negativo, ciò che la rende non-ideale, come alcunchè di estraneo a sè. Il positivo, ciò che di entrambe fa delle attività dell'Io, è un elemento che esse hanno di comune; ma il negativo appartiene solo all'attività reale: in quanto l'Io intuente riconosce nell'obbiettivo il positivo, l'intuente e l'intuito sono una cosa sola; in quanto esso vi trova il negativo, chi trova non è più una cosa sola con ciò che è trovato. Chi trova è il puramente illimitabile e illimitato, ciò ch'è trovato è il limitato.

Il limite stesso pare qualche cosa da cui si può astrarre, che può essere e non esser posto, come accidentale; il positivo nell'attività reale come qualche cosa da cui non si può far astrazione. Appunto perciò il limite può apparire solo come una cosa trovata, cioè estranea all'Io, opposta alla sua natura.

L'Io è il fondamento assoluto di ogni posizione. Dunque, all'Io è opposta qualche cosa, viene a significare: è posta qualche cosa, non posta dall'Io. L'intuente deve perciò trovare nell'intuito qualche cosa (la limitazione), che non è stata posta dall'Io come intuente.

(Qui si mostra chiara la differenza tra il punto di vista del filosofo e quello del suo obbietto. Noi, che filosofiamo, sappiamo che la limitazione dell'obbiettivo ha il suo unico fondamento nell'intuente o subbiettivo. L'Io stesso, che intuisce, non lo sa, nè lo può sapere, come ora appar manifesto. Intuire e limitare è originariamente una cosa sola. Ma l'Io non può nello stesso tempo intuire e intuirsi come intuente, dunque neppure come limitante. È necessario pertanto che l'intuente, quello che nell'obbiettivo cerca solamente sè stesso, trovi in sè il negativo come non posto da lui medesimo. Se il filosofo afferma egualmente che sia così

(come nel dogmatismo), ciò accade perchè egli *coalescit* continuamente col suo obbietto ed è nel medesimo punto di vista in cui è quello.)

Il negativo è trovato come non posto dall'Io, e appunto per questa ragione è, in generale, ciò che può essere semplicemente trovato (e che più tardi si cambia nel puro empirico).

L'Io trova la limitazione come non posta da sè medesimo, vuol dire: l'Io la trova posta da qualche cosa che si oppone all'Io, cioè dal Non-io. L'Io non può dunque intuirsi come limitato, senza intuire questa limitazione come affezione di un Non-io.

Il filosofo, che rimane in questo punto di vista, non può spiegare il sentire (poichè l'intuirsi nella limitazione, secondo la deduzione fatta sinora, non è altro, come s'intende da sè, che ciò a cui nel linguaggio comune si dà il nome di sentire) altrimenti che con un'affezione di una cosa in sè. Poichè, mediante la sensazione, passa nelle rappresentazioni soltanto la determinatezza, perciò anche questa egli dovrà spiegare con una tale affezione. E invero, che l'Io nelle rappresentazioni riceva soltanto, sia pura recettività, egli non può affermarlo, per la spontaneità che quivi è inclusa; e anche perchè nelle cose stesse (quali vengono rappresentate) si rivela il segno incancellabile di un'attività dell'Io. Quell'efficacia pertanto dipenderà, non dalle cose quali a noi si rappresentano, bensì dalle cose come indipendenti dalle rappresentazioni. Ciò che nelle rappresentazioni è spontaneità, dev'essere spiegato come appartenente all'Io; ciò che è recettività, come appartenente alle cose in sè. Parimenti, ciò che negli obbietti è positivo sarà considerato come prodotto dell'Io; ciò che è negativo (l'accidentale), come prodotto del Non-io.

Che l'Io si trovi come limitato da qualche cosa di opposto a lui, è una deduzione ricavata dallo stesso meccanismo del sentire. Senza dubbio è una conseguenza di esso che ogni accidentale (ogni cosa che appartiene alla limitatezza) ci debba apparire come l'incostruttibile e inesplicabile con l'Io, mentre il positivo delle cose può concepirsi come costruzione dell'Io.

Ma la proposizione, che l'Io (nostro obbietto) si trovi come limitato da un elemento opposto, è ristretta dal fatto che l'Io trovi quest'elemento opposto solamente in sè (1).

Non si afferma che nell'Io ci sia alcunchè di assolutamente opposto a lui, bensì che l'Io trovi in sè qualcosa come assolutamente opposta a lui. L'opposto è nell'Io, vuol dire: è assolutamente opposto all'Io; l'Io trova qualcosa di opposto a lui, vuol dire: si oppone all'Io solo in relazione al suo trovare e alla maniera del suo trovare; e così è.

Chi trova, è la tendenza infinita ad intuire sè stesso, nella quale l'Io è illimitabile in modo puramente ideale e assoluto. Ciò in cui si trova, è l'Io, non puro, bensì modificato. Chi trova e ciò in cui si trova, sono adunque opposti tra loro. Ciò che è nel trovato, è, per chi trova, qualcosa di estraneo, ma solo in quanto esso è chi trova.

Più chiaramente. L'Io, come tendenza infinita all'autointuizione, trova in sè come soggetto intuíto, o, ciò che è lo stesso (perchè intuíto e intuente non sono distinti in quest'atto), in sè, qualche cosa di estraneo a lui. Ma che cosa è il trovato (o sentito) in questo trovare? Il sentito è di bel nuovo l'Io medesimo. Ogni sentito è un Presente immediato, semplicemente Non-mediato: questo è già nel concetto del sentire. L'Io trova indubbiamente qualche cosa di opposto,

---

(1) Giova qui riferire un passo di Kuno Fischer: « Per ciò che concerne lo sviluppo dell'intelligenza teoretica, Schelling ha chiarito un momento di essenziale importanza..... Anche in Fichte questo momento appare in piena luce, ma è più fattivo per la comprensione e la conservazione della dottrina schellinghiana..... Si tratta di una questione di eminente rilievo e portata: la spiegazione dell'inconscio nell'àmbito della coscienza. — Se l'intelligenza s'intuisse perfettamente ed in una volta, non sarebbe necessaria una serie di atti, una elevazione di grado in grado, in una parola lo sviluppo dell'intelligenza, e perciò essa non sarebbe. Tutto questo sviluppo è fondato in ciò, che l'auto-intuizione non si può compiere in un solo atto, che vi son atti, i quali accadono per opera della coscienza, ma che insieme svaniscono o son discacciati da essa: atti necessarii, il cui subbietto è l'autocoscienza, ma che non appaiono come obbietto in essa. Ogni atto ha il suo prodotto. Nella coscienza appare bensì il prodotto, non già l'atto mentale, da cui esso deriva e procede. Il prodotto deve pertanto apparire alla coscienza come non posto da essa, dunque come alcunchè di estraneo, di posto dal di fuori, come limite esterno, come obbietto dato. » (*Gesch. der neuer. Philos.*, VI, 501).

ma quest'opposto lo trova solo in sè stesso. Ma nell'Io non v'è altro che attività; all'Io dunque null'altro può essere opposto che la negazione dell'attività. L'Io trova in sè qualcosa di opposto, significa dunque: trova in sè tolta l'attività. — Quando noi sentiamo, non sentiamo giammai l'obbietto; nessuna sensazione ci dà un'idea di un obbietto, essa è il semplice opposto del concetto (dell'atto), dunque negazione di attività. L'argomentare da questa negazione un obbietto come sua causa è un processo molto posteriore, il cui fondamento si può indicare daccapo nell'Io medesimo.

Ora se l'Io sente pur sempre la sua attività sottratta, il sentito non è nulla di diverso dall'Io; esso non sente che sè medesimo: cosa che il comune linguaggio filosofico ha già espressa chiamando il sentito alcunchè di puramente subbiettivo.

Aggiunte.

1. La possibilità della sensazione si fonda, giusta siffatta deduzione:

a) sul turbato equilibrio delle due attività. — L'Io pertanto non può nella sensazione intuirsi già come subbietto-obbietto, ma solo come semplice obbietto limitato; la sensazione dunque non è che questa intuizione di sè nella limitatezza;

b) sulla tendenza infinita dell'Io ideale ad intuirsi nel reale. Questo non è possibile se non mediante ciò che l'attività ideale (l'Io non è adesso nient'altro di più) e la reale hanno di comune tra loro, cioè mediante il positivo che è in essa; il contrario adunque avrà luogo mediante il negativo ch'è in essa. L'Io pertanto potrà solo trovare, cioè solo sentire (1) in sè quel negativo.

2. La realtà della sensazione si fonda su questo, che l'Io non intuisce il sentito come posto da lui. Esso è sentito, solo in quanto l'Io lo intuisce come non posto da lui.

---

(1) Più perspicuo nel testo: « nur finden, d. h. nur empfinden ».

Che perciò il negativo sia stato posto dall'Io, possiamo bensì vederlo noi; ma il nostro obbietto, l'Io, non può vederlo, per la ragione assai naturale, che essere intuito e limitato dall'Io è una sola e medesima cosa. L'Io diviene (obbiettivamente) limitato per il fatto che esso intuisce (subbiettivamente) sè; ora l'Io non può ad un tempo intuirsi obbiettivamente, e intuirsi come intuente, dunque neppure intuirsi come limitante. Su tale impossibilità, che è nell'atto originario dell'autocoscienza, di divenir obbietto e insieme intuirsi come diveniente obbietto, si fonda la realtà di ogni sensazione.

L'illusione, che l'esser limitato sia alcunchè di assolutamente estraneo all'Io, ciò che è spiegabile solo con un'affezione di un Non-io, nasce adunque da ciò, che l'atto per cui l'Io diventa limitato, è un atto diverso da quello per cui s'intuisce come limitato, non già per il tempo, essendo simultaneo nell'Io tutto ciò che noi rappresentiamo successivamente, ma per il modo.

L'atto, con cui l'Io limita sè stesso, non è altro che quello dell'autocoscienza, al quale dobbiamo attenerci, come a base esplicativa di ogni limitazione, appunto perchè è semplicemente inconcepibile come mai un'affezione esterna si cambi in un rappresentare o conoscere. Ammesso pure che un obbietto operi sull'Io come su di un obbietto, una tale affezione produrrebbe sempre qualche cosa di omogeneo, cioè di bel nuovo una determinazione obbiettiva. Infatti la legge di causalità vale soltanto tra cose dello stesso genere (cose dello stesso mondo), e non si estende da un mondo all'altro. Allora soltanto sarebbe dunque concepibile come un originario essere si trasformi in un conoscere, quando si potesse mostrare che anche la rappresentazione è una forma dell'essere, che è di certo la spiegazione che dà il materialismo: sistema che al filosofo dovrebbe essere accetto se mantenesse effettivamente ciò che promette. Ma il materialismo, qual è stato finora, è assolutamente inconcepibile, e, in quanto diviene comprensibile, non differisce più realmente dall'idealismo trascendentale. — Spiegare il pensiero come un fenomeno materiale, è possibile solo facendo della ma-

teria stessa uno spettro, la pura modificazione di un'intelligenza, le cui funzioni comuni siano il pensiero e la materia. Così il materialismo anch'esso ritorna al principio intelligente come all'elemento originario (1). Allo stesso modo non si può discorrere di spiegare l'essere col conoscere, sì che quello sia l'effetto di questo: fra l'uno e l'altro non è generalmente possibile alcun rapporto di causalità, ed entrambi non possono combinarsi insieme se non sono originariamente uno, come nell'Io. L'essere (la materia), considerato come produttivo, è un conoscere; il conoscere, considerato come prodotto, un essere. Se il conoscere è generalmente produttivo, dev'essere tale in tutto e per tutto, non soltanto in parte; nulla può venire dal di fuori nel conoscere, poichè tutto ciò che esiste, è identico alla conoscenza, e non è niente al di fuori di essa. Se un fattore della rappresentazione trovasi nell'Io, deve trovarsi anche l'altro, poichè nell'obbietto sono entrambi inseparabili. Supposto per es. che solamente la materia appartenga alle cose, questa materia, prima di giungere all'Io, dovrà, almeno nel passaggio della cosa alla rappresentazione, essere senza forma, il che è indubbiamente impensabile.

Or se la limitatezza originaria è stata posta dall'Io stesso, come mai si riesce a sentirla, cioè ad intuirla come alcunchè di opposto a lui? Tutta la realtà della conoscenza si attacca alla sensazione; ed una filosofia, che non possa spiegare la sensazione, è già per questo fallita. Non è dubbio infatti che la verità di tutte le conoscenze poggi sul sentimento della necessità che le accompagna. L'essere (l'obbiettività) esprime sempre una limitazione dell'attività intuitiva o producente. In questa parte dello spazio v'è un cubo, non significa altro che: in questa parte dello spazio la mia intuizione può essere attiva solo nella forma del cubo. Il fondamento di tutta

---

(1) Sul valore filosofico generale di questa critica del materialismo richiama giustamente l'attenzione il figlio di Schelling nel proemio al terzo volume (1ª sezione) delle *Sämmtliche Werke;* così dicasi anche per le osservazioni sull'empirismo, che troveremo più avanti.

la realtà della conoscenza è dunque il fondamento della limitatezza, indipendente dall'intuizione. Un sistema, che togliesse questo fondamento, sarebbe un idealismo dogmatico, trascendente. Si combatte l'idealismo trascendentale in parte con argomenti che sono valevoli solo contro quell'idealismo, che non si vede come abbia bisogno di una confutazione, in quanto che non sia mai nato in un cervello umano. Se è dogmatico quell'idealismo, il quale afferma che la sensazione sia inesplicabile con impressioni esterne; che nella rappresentazione non vi sia nulla, neanche l'accidentale, che appartenga ad una cosa in sè; che anzi con una tale impressione sull'Io non si possa pensare neanche qualche cosa di razionale; di certo il nostro è dogmatico. Distruggerebbe la realtà del conoscere solo un idealismo, che facesse nascere l'originaria limitazione liberamente e consapevolmente, laddove quello trascendentale ci fa essere tanto poco liberi in rapporto alla medesima, quanto possa mai desiderare il realista. Esso afferma che l'Io non senta mai la cosa per sè stessa (poichè una tal cosa non esiste ancora in questo momento), ovvero anche qualche elemento che dalla cosa trapassi nell'Io; ma, immediatamente, solo sè stesso, la sua propria attività sottratta. Esso non tralascia di spiegare perchè, non ostante ciò, sia necessario che noi intuiamo come qualcosa di totalmente estraneo all'Io quella limitatezza posta solo dall'attività ideale.

Questa spiegazione vien data dalla proposizione, che l'atto, mercè cui l'Io divien limitato obbiettivamente, è un atto diverso da quello, mercè cui divien limitato per sè stesso. L'atto dell'autocoscienza spiega solo il limitarsi dell'attività obbiettiva. Ma l'Io, in quanto ideale, è infinita riproduzione di sè stesso *(vis sui reproductiva in infinitum)*; l'attività ideale non sa di alcuna limitatezza, in quanto concerne il limite originario; con essa dunque l'Io si trova solo come limitato. La ragione, per cui l'Io si trova limitato in quest'atto, non può essere nell'atto presente, ma è in un atto passato. In quello presente l'Io si trova limitato senza la sua cooperazione; ma che si trovi limitato senza la sua cooperazione,

è anche tuttociò che si racchiude nella sensazione e che è condizione di tutta l'obbiettività del sapere. Se poi la limitatezza ci appare come qualcosa d'indipendente, non già di prodotto da noi, questa difficoltà è eliminata col meccanismo del sentire, ammettendo che l'atto con cui si pone ogni limitatezza, come condizione di ogni coscienza, non giunga esso medesimo alla coscienza.

3. Ogni limitazione si produce per noi col solo atto dell'autocoscienza. È necessario soffermarsi ancora su questa proposizione, perchè senza dubbio è essa che in questa dottrina fa sorgere le maggiori difficoltà.

La necessità originaria di acquistar coscienza di sè stesso e ritornare a sè stesso, è già la limitazione, ma non la limitazione in tutto il suo complesso.

Non ad ogni singola rappresentazione si produce una nuova limitazione; con la sintesi racchiusa nell'autocoscienza è posta la limitazione una volta per sempre; essa è una limitazione originaria, nel cui àmbito l'Io rimane costantemente, da cui non esce giammai, e che nelle singole rappresentazioni non fa che svilupparsi in maniere diverse.

Le difficoltà, che s'incontrano in questa dottrina, hanno per la massima parte il loro fondamento nella non differenza tra la limitazione originaria e la derivata.

La limitazione originaria, che noi abbiamo comune con ogni essere razionale, consiste in ciò, che noi in generale siamo finiti. Mercè di essa, ci distinguiamo, non dagli altri esseri razionali, ma dall'infinità. Ogni limitazione peraltro è necessariamente determinata; non si può concepire che si produca una limitazione in generale, senza che se ne produca insieme una determinata; la determinata deve adunque prodursi per uno solo e medesimo atto con la limitazione in generale. L'atto dell'autocoscienza è un'assoluta sintesi; con quest'unico atto vengono insieme a prodursi tutte le condizioni della coscienza, dunque anche la limitazione determinata, la quale, del pari che la limitazione in genere, è condizione della coscienza.

L'essere io limitato in generale, segue immediatamente

dalla tendenza infinita dell'Io ad obbiettivarsi; la limitazione in generale è dunque spiegabile; ma la limitazione in generale lascia pienamente libera quella determinata, pur nascendo entrambe con un solo e medesimo atto. Queste due circostanze prese insieme, cioè che la limitazione determinata non possa venire determinata dalla limitazione in generale, e che tuttavia nasca insieme con questa e con un atto unico, fanno sì che essa sia il lato incomprensibile e inesplicabile della filosofia. Invero, se è certo che io sono limitato in generale, debbo esserlo in maniera determinata, e questa determinatezza deve andare all'infinito, questa determinatezza che va all'infinito forma tutta la mia individualità; dunque l'inesplicabile non è il fatto, che io son limitato in maniera determinata, ma la maniera di questa limitazione medesima. Per esempio, si può ben dedurre in generale che io appartengo a un determinato ordine d'intelligenze, ma non già che io appartenga proprio a quest'ordine; che io occupi in siffatto ordine un posto determinato, ma non già che io occupi proprio questo. Così può dedursi come necessario, che vi sia in generale un sistema formato dalle nostre rappresentazioni, ma non già che noi ci vediamo circoscritti a questa determinata sfera di rappresentazioni. Certo, se noi già presupponiamo la limitazione determinata, si può da questa derivare la limitazione delle singole rappresentazioni; allora la limitazione determinata è solo ciò in cui possiamo comprendere la limitazione di tutte le singole rappresentazioni, e perciò possiamo di bel nuovo derivarla da esse: per esempio, una volta supposto che questa determinata parte dell'universo, e in essa questo determinato corpo celeste, sia la sfera immediata della nostra intuizione esterna, si può ben dedurre ancora, che in questa determinata limitazione sian necessarie queste determinate intuizioni. Se noi potessimo stabilire un paragone entro il nostro sistema planetario, potremmo indubbiamente dimostrare perchè la nostra terra consista proprio di queste e non di altre materie, perchè essa presenti questi e non altri fenomeni, perchè dunque, una volta presupposta questa sfera d'intuizione, appariscano nella serie delle nostre intui-

zioni proprio queste e non altre. Dopo esserci collocati una volta in questa sfera con l'intera sintesi della nostra coscienza, nulla potrà in essa presentarsi che le contradica e non sia necessario. Ciò segue dell'originaria coerenza del nostro spirito, la quale è così grande che ogni fenomeno, che ci accada proprio adesso, presupposta questa determinata limitazione, è talmente necessario, che, se non accadesse, tutto il sistema delle nostre rappresentazioni sarebbe in sè contradittorio.

PROBLEMA:

SPIEGARE IN CHE MODO L'IO INTUISCA SÈ MEDESIMO COME SENZIENTE.

SPIEGAZIONE.

L'Io sente, in quanto intuisce sè medesimo come originariamente limitato. Quest'intuire è un'attività; ma l'Io non può nello stesso tempo intuire e intuirsi come intuente. Esso pertanto in quest'azione non diventa consapevole di alcuna attività; nel sentire si pensa sempre, non il concetto di un agire, ma quello di un patire. Nel momento attuale l'Io per sè stesso non è se non il sentito. Perchè l'unica cosa, che generalmente è sentita, è la sua reale attività circoscritta, che indubbiamente diviene obbietto per l'Io. Esso è anche senziente, ma soltanto per noi che filosofiamo, non per sè stesso. L'opposizione, che è posta insieme con la sensazione (quella tra l'Io e la cosa in sè), è perciò appunto anch'essa posta nell'Io, non per l'Io stesso, ma per noi.

Questo momento dell'autocoscienza deve quindi innanzi chiamarsi quello della sensazione originaria. È quello, in cui l'Io s'intuisce nell'originaria limitazione, senza esser consapevole di tale intuizione, o senza che quest'intuizione stessa diventi suo oggetto. In questo momento l'Io è interamente fissato e quasi perduto nel sentito.

Il problema adunque è più precisamente questo: come l'Io, che fino adesso era il semplice sentito, divenga insieme senziente e sentito.

Dall'originario atto dell'autocoscienza poteva esser dedotto solamente l'esser — limitato. Dovendo l'Io esser limitato per sè stesso, era necessario che s'intuisse come tale; questa intuizione, termine medio tra l'Io illimitato e il limitato, era l'atto della sensazione, di cui, per la ragione indicata, resta nella coscienza la semplice traccia di una passività. Quell'atto del sentire deve a sua volta rendersi obbietto, e convien mostrare come anch'esso pervenga alla coscienza. È facile prevedere che non potremo risolvere un tal problema se non mediante un nuovo atto.

Ciò è pienamente conforme al procedimento del metodo sintetico. — Due opposti *a* e *b* (subbietto e obbietto) sono uniti mediante l'atto *x*; ma in *x* è una nuova opposizione, *c* e *d* (senziente e sentito); dunque, l'atto *x* diviene a sua volta obbietto; esso non si può spiegare se non con un nuovo atto = *z*, che forse contiene a sua volta un'opposizione, e così via.

Soluzione.

I.

L'Io sente, se trova in sè qualcosa di opposto, ossia, perchè l'Io è solamente attività, una reale negazione dell'attività, un esser affetto (1). Ma per esser senziente per sè stesso, l'Io (ideale) deve porre in sè quella passività, che finora è semplicemente nel reale, cosa che senza dubbio può accadere solo mediante l'attività.

Noi siamo qui arrivati proprio al punto, intorno a cui da lungo tempo gira l'empirismo, senza poterlo spiegare. L'impressione esterna mi spiega solamente la passività della sen-

(1) « Afficirtseyn ».

sazione, spiega al più una reazione sull'obbietto agente, suppergiù come un corpo elastico, urtato, respinge l'altro, o uno specchio riflette la luce che cade su di esso; ma non spiega la reazione, il ritorno dell'Io a sè stesso, non spiega com'esso riferisca l'impressione esterna a sè come io, come intuente. L'obbietto non ritorna mai a sè stesso, nè riferisce alcun'impressione a sè; appunto per ciò è privo di sensazione.

L'Io non può dunque essere senziente per sè medesimo, senza essere generalmente attivo. Ora l'Io, che qui è attivo, non può essere il limitato, ma soltanto l'illimitabile. Ma quest'Io ideale è illimitato solo in opposizione all'attività obbiettiva, adesso limitata, dunque solo in quanto oltrepassa il limite. Se si riflette a ciò che ha luogo in ogni sensazione, si troverà che in ognuna deve esserci qualche cosa, che si sa per via dell'impressione, ma che tuttavia è indipendente da essa e l'oltrepassa; poichè anche il giudizio che l'impressione dipenda da un obbietto, presuppone un'attività che non si connette all'impressione, ma va a qualche cosa di là dall'impressione. L'Io pertanto non è senziente, se in esso non c'è una attività che oltrepassa il limite. Mercè questa, deve l'Io, per essere senziente per sè stesso, accogliere in sè (l'ideale) l'estraneo; ma un tal elemento estraneo è a sua volta nell'Io, è l'attività sottratta dell'Io. Il rapporto di queste due attività dovrà ora essere più esattamente determinato da quanto segue. L'attività illimitata è originariamente ideale, come ogni attività dell'Io, com'è dunque altresì la reale, ma, in opposizione alla reale, solo in quanto essa oltrepassa il limite. La limitata è reale, solo in quanto si riflette che essa è limitata; ma ideale, in quanto si riflette che, secondo il principio, essa è simile all'ideale; essa è perciò reale o ideale, secondo il modo con cui la si guarda. Inoltre è evidente che la ideale, come generalmente ideale, è distinguibile solo in opposizione alla reale, e viceversa, cosa che si può confermare coi più semplici esperimenti; per es. un obbietto inventato, come tale, si può distinguere solo in opposizione ad uno reale, e viceversa ogni obbietto reale, come tale, solo in opposizione ad uno inventato, che si sot-

topone alla critica. Ciò premesso, possiamo ricavare le seguenti conclusioni:

1. L'Io dev'essere senziente per sè stesso, vuol dire: esso deve accogliere in sè attivamente l'opposto. Ma quest'opposto non è altro che il limite o il punto d'impedimento; e questo è solo nell'attività reale, che è distinguibile dalla ideale soltanto per il limite. L'Io deve appropriarsi l'opposto, vuol dire adunque: esso deve accoglierlo nella sua attività ideale. Ora ciò non è possibile, senza che il limite cada nell'attività ideale, e invero ciò dovrebbe accadere mediante un'attività dell'Io stesso. (Tutta la filosofia teoretica ha, come si fa sempre più evidente, questo solo problema da risolvere, come il limite sia ideale, o, come l'attività ideale (intuitiva) venga limitata. Era da prevedersi, che il turbato (v. sopra A, 2) equilibrio tra l'attività ideale e la reale dovesse venir ristabilito; così veramente l'Io è Io. Com'esso venga ristabilito, sarà ulteriormente l'unico nostro oggetto di studio.) Ma il limite cade soltanto nella linea dell'attività reale, e, inversamente, proprio quell'attività dell'Io è reale, in cui cade il limite. Inoltre l'attività ideale e la reale sono indistinguibili originariamente, fatta astrazione dal limite; il punto di divisione tra l'una e l'altra è formato solo dal limite. L'attività adunque solo idealmente, cioè come ideale, si può distinguere di là dal limite, o in quanto oltrepassa il limite.

Il limite deve cadere nell'attività ideale, vuol dire pertanto: il limite deve cadere al di là del limite; ciò che è una contradizione manifesta. Una tal contradizione deve essere risoluta.

2. L'Io ideale potrebbe riuscire a togliere il limite, e, nel toglierlo ch'esso fa, il limite cadrebbe necessariamente anche nella linea dell'attività ideale; ma il limite non dev'esser tolto, il limite dev'esser ricevuto come limite, cioè non tolto, nell'attività ideale.

Ovvero l'Io ideale potrebbe limitare sè stesso, dunque produrre un limite. Ma anche così non sarebbe spiegato ciò che si tratta di spiegare. Poichè allora il limite posto nell'Io ideale non sarebbe lo stesso di quello posto nel reale, com'è

necessario che accada. Se pure volessimo ammettere che l'Io, finora puramente ideale, diventi obbietto a sè stesso e perciò limitato, non faremmo un passo avanti, ma saremmo ricondotti di bel nuovo al primo punto della ricerca, in cui l'Io, dapprincipio puramente ideale, si divide e scompone ugualmente in un subbiettivo e in un obbiettivo.

Non resta dunque che un elemento intermedio fra il togliere e il produrre. Tale è il determinare. Ciò che io determino, dev'essere indipendente da me. Tuttavia, in quanto io lo determino, per il fatto stesso della determinazione, esso diventa a sua volta qualcosa che dipende da me. Dippiù, in quanto determino un indeterminato, lo tolgo come indeterminato e lo produco come determinato.

L'attività ideale deve perciò determinare il limite.

Si presentano qui subito due domande:

a) Che cosa voglia dire: il limite è determinato dall'attività ideale.

Del limite non rimane ora altro nella coscienza, che la traccia di un'assoluta passività. Poichè l'Io, nel sentire, non diviene conscio dell'atto, rimane il solo risultato. Finora questa passività è affatto indeterminata. Ma una passività in generale è tanto poco pensabile, quanto una limitazione in generale. Ogni passività è determinata, certo per quanto è possibile mediante negazione di attività. Il limite sarebbe perciò determinato, se fosse determinata la passività.

Quella semplice passività è la semplice materia della sensazione, il puro sentito. La passività sarebbe determinata, se l'Io le desse una determinata sfera, — una determinata cerchia d'azione (dato che si voglia qui menar buona quest'espressione impropria). L'Io sarebbe allora passivo solo entro questa sfera; fuori di essa, attivo.

Quell'atto del determinare sarebbe dunque un produrre; materia di questo produrre, la passività originaria.

Ora qui sorge la seconda domanda:

b) Come possa pensarsi questo produrre stesso.

L'Io non può produrre la sfera, senza essere attivo; ma non può del pari produrre la sfera come una sfera della li-

mitazione, senza, perciò appunto, divenir limitato. — In quanto l'Io è il limitante, esso è attivo; ma in quanto è il limitante della limitazione, esso medesimo divien limitato.

Quell'atto del produrre è adunque l'assoluta unificazione di attività e passività. L'Io in questo atto è passivo, perchè non può determinare la limitazione, senza già presupporla. Ma, inversamente ancora, l'Io (ideale) diventa qui limitato, solo in quanto esso riesce a determinare la limitazione. In quell'atto vi è adunque un'attività, che presuppone un patire, e viceversa un patire, che presuppone attività.

Prima di riflettere nuovamente su quest'unificazione di passività e attività in un atto stesso, possiamo vedere che cosa avremmo guadagnato con un tale atto, se potesse dimostrarsi realmente nell'Io.

L'Io nel momento anteriore della coscienza era solamente *sentito* per sè stesso, non senziente. Nell'atto presente esso diviene *senziente* per sè stesso. Diviene obbietto a sè in generale, perchè divien limitato. Ma si fa obbietto come attivo (come senziente), perchè esso divien limitato solo nel suo limitare.

L'Io (ideale) si fa perciò obbietto *come limitato nella sua attività.*

L'Io diviene qui limitato, solo in quanto è *attivo*. Lo empirismo trova facile spiegare l'impressione, perchè ignora completamente che l'Io, per divenir limitato come Io (cioè senziente), dev'essere già attivo. — All'incontro, l'Io è qui attivo solo in quanto è già limitato; e appunto questo scambievole condizionarsi di attività e patire vien pensato nella sensazione, in quanto è legata alla coscienza.

Ma, *appunto per ciò*, che l'Io diviene qui senziente per sè medesimo, cessa per avventura di essere *sentito*; così come nell'atto anteriore, mentre era sentito, non poteva essere senziente per sè stesso. L'Io come sentito verrebbe dunque scacciato dalla coscienza, e al suo luogo entrerebbe qualche altra cosa a lui opposta.

E così è. L'atto dedotto è un produrre. In questo produrre è interamente libero l'Io ideale. La ragione adunque,

per cui esso divien limitato nella produzione di questa sfera, non può trovarsi in lui stesso, ma deve trovarsi fuori di lui. La sfera è una produzione dell'Io, ma il limite della sfera non è una produzione sua, in quanto produce; e, poichè esso nel momento attuale della coscienza è solo produttore, non è in generale un prodotto dell'Io. Esso è pertanto solo il limite tra l'Io e ciò che gli è opposto, la cosa in sè; non è pertanto nell'Io, nè fuori dell'Io, ma è solo quel punto comune, in cui si toccano l'Io e il suo opposto.

Così, mediante quest'atto, solo che esso fosse possibilmente comprensibile, quel contrapposto tra l'Io e la cosa in sè, in una parola tutto ciò che precedentemente era posto solo per il filosofo, sarebbe dedotto anche per l'Io stesso.

II.

Possiamo ora vedere da tutte queste indagini che la soluzione data del problema è indubbiamente la vera; ma una tal soluzione non si può ancora comprendere, e potrebbero ben mancarci alcuni termini medii di essa.

Con questa soluzione si è mostrato certamente che l'Io ideale non può diventare passivo, senza essere già prima attivo, che dunque una semplice impressione sull'Io ideale (intuitivo) non chiarisce in alcun modo la sensazione; ma si è mostrato ancora che l'Io ideale non può a sua volta essere attivo in maniera determinata, senza essere già paziente; si è mostrato insomma che in quell'atto l'attività e la passività si presuppongono a vicenda.

Or potrebbe darsi certamente che l'atto ultimo, onde la sensazione vien posta interamente nell'Io, fosse di tal fatta; ma tra esso e la sensazione originaria debbono trovarsi ancora dei termini medii, perchè noi con quell'atto veniamo a cacciarci nel circolo vizioso, intorno a cui fin dai primi tempi si sono aggirati i filosofi, e che noi, volendo rimaner fedeli al cammino finora percorso, dobbiam veder nascere davanti ai nostri occhi, per poterlo appieno comprendere. Da quanto

precede si è certamente dedotto che noi dobbiamo riuscire a quel circolo, non però come. E con ciò non abbiamo esaurito effettivamente il nostro còmpito. Il còmpito era quello di spiegare: come il limite originario passi nell'Io ideale. È manifesto che un tal *primo* passaggio non si possa intendere con quanto finora si è detto. Noi spiegammo quel passaggio con un potere, che attribuimmo all'Io ideale, di limitare la limitazione. — Ma in che modo l'Io in generale perviene a limitare la passività? — Noi ammettemmo pure che quest'attività presupponga già un patire nell'Io ideale, come inversamente anche questo patire presuppone quell'attività. Dobbiamo studiare a fondo il prodursi di questo circolo, e solo così possiamo sperare di esaurire il nostro còmpito.

Torniamo alla contradizione già posta. L'Io è tutto quello che è, solo per sè stesso. È adunque anche ideale solamente per sè stesso, ideale solamente in quanto si pone o riconosce come ideale. Se per attività ideale intendiamo soltanto l'attività dell'Io in generale, in quanto da lui unicamente esce e solo in lui è fondata, l'Io originariamente non è altro che attività ideale. Se cade il limite nell'Io, cade senza dubbio nella sua attività ideale. Ma quest'attività ideale, che è limitata ed in quanto è limitata, non vien riconosciuta come ideale, precisamente perchè essa è limitata. Vien riconosciuta come ideale soltanto quell'attività, la quale e in quanto oltrepassa il limite. Quest'attività, che oltrepassa il limite, deve perciò esser limitata, contradizione che è già implicita nell'esigenza: l'Io deve diventare come senziente (cioè come subbietto) obbietto, e che non si può risolvere senza che *l'oltrepassare il limite e il divenire limitato siano per l'Io ideale una sola e medesima cosa*, ovvero che l'Io, precisamente perchè ideale, diventi reale.

Posto che sia così, posto che l'Io diventi limitato, semplicemente oltrepassando il limite, esso, nell'oltrepassarlo, sarebbe ancora ideale, diverrebbe perciò, come ideale o nella sua idealità, reale e limitato.

Si domanda come sia pensabile una cosa di questo genere.

Noi potremo sciogliere anche questo problema, conside-

rando che abbiamo posta come infinita la tendenza ad intuire sè stesso. — Nell'Io non è, della originaria sensazione, rimasto altro che il limite, semplicemente come tale. L'Io non è per noi ideale, se non in quanto oltrepassa il limite, già mentre lo avverte. Ma esso non può riconoscere sè stesso come ideale (cioè come senziente), senza contrapporre la sua attività, che oltrepassa il limite, a quella ritenuta entro il limite, o reale. Entrambe sono distinguibili solo nella loro vicendevole opposizione e relazione. Ma questa a sua volta non è possibile se non per mezzo di una terza attività, che è insieme al di dentro e al di fuori del limite.

Questa terza attività, ideale e reale insieme, è senza dubbio l'attività produttiva, già dedotta (1), nella quale dovevano essere vicendevolmente condizionate l'attività e la passività.

Possiamo dunque adesso stabilire i termini medii di quell'attività produttiva, e dedurli completamente. — Sono i seguenti:

1. L'Io, come tendenza infinita ad intuire sè stesso, già nel momento anteriore era senziente, cioè intuentesi come limitato. Ma limite vi è solo tra due opposti; dunque l'Io non poteva intuirsi come limitato, senza passare necessariamente a qualche cosa che è di là dal limite, cioè oltrepassare il limite. Una tale attività oltrepassante il limite era per noi già posta con la sensazione; ma dev'esser posta anche per l'Io stesso, e solo in quanto l'Io diventa obbietto a sè stesso come senziente.

2. Non soltanto ciò che finora s'è detto obbiettivo, ma anche il subbiettivo deve farsi obbietto nell'Io. Ciò accade per il fatto che l'attività oltrepassante il limite diventa per lui obbietto. Ma l'Io non può intuire alcuna attività come oltrepassante il limite, senza opporre e riferire quest'attività ad un'altra, che non oltrepassa il limite. Quest'intuizione di sè stesso nella sua attività ideale e reale, — nella sua attività oltrepassante il limite, senziente, e in quella ritenuta entro il limite, sentita, — non è possibile che mediante una terza attività, che sia insieme ritenuta entro il limite e l'ol-

trepassi, che sia insieme ideale e reale; ed è questa attività quella in cui l'Io si fa obbietto come senziente. In quanto l'Io è senziente, esso è ideale; in quanto obbietto, reale; quell'attività pertanto, per mezzo della quale esso diviene obbietto come senziente, dev'essere insieme ideale e reale.

Il problema di spiegare in che modo l'Io s'intuisca come senziente, potrebbe perciò esprimersi anche così: spiegare come l'Io in una e medesima attività divenga ideale e reale. Quest'attività ideale e reale insieme è quell'attività produttiva da noi postulata, nella quale sono condizionate a vicenda attività e passività. La genesi di questa terza attività ci spiega perciò nello stesso tempo l'origine di quel circolo, in cui ci vedevamo implicati con l'Io (1).

La genesi di quest'attività è poi la seguente. Nel primo atto (quello dell'autocoscienza) l'Io viene intuito in generale, e perciò, grazie all'intuirsi, limitato. Nel secondo atto esso viene intuito, non in generale, ma determinatamente, come limitato; ma non può venir intuito come limitato, senza che l'attività ideale sorpassi il limite. Onde nasce nell'Io un'opposizione di due attività, le quali, come attività di un solo e medesimo Io, sono unificate involontariamente in una terza, in cui vi è necessariamente un vicendevole condizionarsi di affezione ([1]) e di attività; o in cui l'Io è ideale, solo in quanto è insieme reale, e viceversa, onde perciò l'Io si fa obbietto come senziente.

3. In questa terza attività l'Io oscilla tra l'attività oltrepassante il limite e quella ritenuta in esso. Per quell'oscillare dell'Io, entrambe acquistano un rapporto scambievole, e sono fissate come opposte.

Si domanda:

a) in qual modo ([2]) venga fissata l'attività ideale. In quanto essa è fissata generalmente, cessa di essere pura attività. Essa vien opposta nello stesso atto all'attività ritenuta entro il limite, viene perciò concepita come attività fissata, ma

(1) « Afficirtseyn ».
(2) « als was », come che cosa.

opposta all'Io reale. In quanto è concepita come fissata, essa acquista un sostrato ideale; in quanto è concepita come attività opposta all'Io reale, essa diviene anche attività reale, — ma solo in questa opposizione; essa diviene attività di qualche cosa realmente opposta all' Io reale. Quest'elemento realmente opposto all'Io reale non è poi altro che la cosa in sè.

L'attività ideale oltrepassante il limite, ora divenuta obbietto, scompare adesso come tale dalla coscienza e si muta nella cosa in sè.

È facile fare la seguente osservazione. L'unico fondamento dell'originaria limitazione è, giusta quello che precede, l'attività intuitiva o ideale dell'Io; ma appunto questa, come fondamento della limitazione, è riflessa qui sull'Io, non precisamente come attività dell'Io, poichè l'Io è ora semplicemente reale, bensì come opposta all'Io. La cosa in sè non è dunque altro che l'ombra dell'attività ideale, oltrepassante il limite, ombra che, mediante l'intuizione, è rimandata sull'Io, e per ciò stesso è un prodotto dell'Io. Il dogmatico, il quale considera la cosa in sè come reale, si trova nello stesso punto di vista, in cui nel momento attuale trovasi l'Io. La cosa in sè nasce per lui mercè un atto; il prodotto rimane, ma non l'atto per il quale si è prodotto. L'Io adunque originariamente ignora che quell'opposto è il suo prodotto, e deve rimanere in quest'ignoranza per tutto il tempo in cui è rinchiuso nel cerchio magico descritto dall'autocoscienza intorno all'Io; il filosofo soltanto, che rompe questo circolo, può introdursi dietro quell'illusione.

La deduzione è adesso proceduta così oltre, che qualche cosa, dapprima fuori dell'Io, esiste per l'Io stesso. Nell'atto presente l'Io va dapprima a qualche cosa di là dal limite, e questo medesimo ora non è altro che il comune punto di contatto tra l'Io e il suo opposto. Nella sensazione originaria si presentava solo il limite: qui si presenta qualche cosa di là dal limite, mediante la quale l'Io si spiega il limite. C'è da aspettarsi che in tal modo anche il limite acquisti un altro significato, come si mostrerà fra breve. La sensazione originaria, in cui l'Io era solo il sentito, si cambia in un'intuizione, in

cui l'Io diviene primieramente senziente per sè stesso, ma precisamente per questo cessa di essere sentito. Il sentito, per l'Io che s'intuisce come senziente, è l'attività ideale che oltrepassa il limite (dapprima senziente), ma che ora non è più intuita come attività dell'Io. Chi limita originariamente l'attività reale è l'Io stesso; ma esso non può giungere alla coscienza come limitante, senza cambiarsi nella cosa in sè.

La terza attività, che si è qui dedotta, è quella in cui il limitato e il limitante vengono insieme separati e connessi.

Ci rimane ancora a indagare

b) che cosa avvenga in quest'atto dell'attività reale o ritenuta nel limite.

L'attività ideale si è cambiata nella cosa in sè; la reale adunque, per il medesimo atto, si cambierà nell'opposto alla cosa in sè, vale a dire nell'Io in sè. L'Io, che finora era sempre subbietto e obbietto insieme, adesso è per la prima volta qualcosa in sè; l'aspetto originariamente subbiettivo (1) dell'Io è stato trasportato oltre il limite, e viene colà intuito come cosa in sè; quello che resta entro il limite, è l'aspetto puramente obbiettivo dell'Io.

La deduzione è adesso al punto, in cui l'Io e il suo opposto si dividono, non soltanto per il filosofo, ma per l'Io stesso. La duplicità originaria dell'autocoscienza si è ora quasi divisa tra l'Io e la cosa in sè. Dell'operazione presente dell'Io, non resta dunque una semplice passività, ma restano due elementi realmente opposti tra loro, sui quali poggia la determinatezza della sensazione, e con ciò è completamente risolto il problema, come l'Io divenga senziente per sè stesso. Problema, a cui finora nessuna filosofia poteva rispondere, meno che mai l'empirismo. Intanto, se questo si sforza invano di spiegare il passaggio dell'impressione dall'Io semplicemente passivo a quello pensante e attivo, anche l'idealista ha comune con esso la difficoltà del problema. Poichè, da qualunque cosa nasca la passività, da un'impressione della

---

(1) Letteralmente: « l'originariamente subbiettivo » (das ursprünglich Subjektive).

cosa fuori di noi, o dall'originario meccanismo dello spirito stesso, è pur sempre passività; e il passaggio, che si tratta di spiegare, è lo stesso. Il prodigio dell'intuizione produttiva scioglie questa difficoltà, che senz'essa non si può sciogliere. Infatti è manifesto che l'Io non può intuirsi come senziente, se non s'intuisce come opposto a sè medesimo, e in attività limitante e limitata insieme, in quella reciproca determinazione di attività e passività, la quale nasce nel modo indicato, salvochè quest'opposizione esistente nell'Io stesso, che solo il filosofo vede, appare al suo obbietto, all'Io, come un'opposizione tra sè stesso e qualcosa al di fuori di lui.

4. Il prodotto dell'oscillazione tra l'attività reale e l'ideale è l'Io in sè da una parte, la cosa in sè dall'altra; ed entrambi sono i fattori dell'intuizione che adesso dedurremo. Prima di tutto si domanda come entrambi siano determinati dall'atto già dedotto.

a) Abbiamo testè dimostrato che l'Io sia, mercè quest'atto, determinato come puramente obbiettivo. Ma ciò accade nel mutuo rapporto in cui esso ora si trova con la cosa in sè. Infatti, se il limitante fosse ancora in lui, vi sarebbe solo perchè esso appare a sè, mentre ora esso è in sè e quasi indipendente da sè stesso, proprio come vuole il dogmatico, il quale assurge proprio a questo punto di vista.

(Non si parla dell'Io, che in quest'operazione è attivo, poichè questo è ideale nella sua limitazione, e viceversa limitato nella sua idealità, nè subbietto nè obbietto soltanto, comprendendo in sè tutto (completo) l'Io, salvochè quel che appartiene al subbietto appare, come cosa in sè, quel che all'obbietto, come Io in sè.)

b) La cosa è adesso determinata semplicemente come l'assolutamente opposto all'Io. Ma l'Io è determinato come attività, dunque anche la cosa è determinata solo come un'attività opposta a quella dell'Io. Ma ogni opposizione è determinata; dunque è impossibile che la cosa venga opposta all'Io, senza essere insieme limitata. Qui si spiega che cosa voglia dire, che l'Io debba limitare anche la passività (I). La passività vien limitata per il fatto che è limitata la sua

condizione, la cosa. La limitazione nella limitazione, che noi sul principio vedemmo nascere insieme con la limitazione in generale, non perviene alla coscienza se non coll'opposizione tra l'Io e la cosa in sè. La cosa è determinata come attività opposta all'Io, e con ciò come fondamento della limitazione in generale, come attività limitata per sè stessa, e con ciò come fondamento della limitazione determinata. Come ora è limitata la cosa? Da quello stesso limite da cui è limitato anche l'Io. Quanto è il grado di attività nell'Io, tanto è il grado di non attività nella cosa, e viceversa. Solo mercè questa comune limitazione, si trovano ambedue in reciproca azione. Che uno e medesimo limite sia limite dell'Io e della cosa, cioè che la cosa sia limitata solo in quanto è limitato l'Io, e l'Io solo in quanto è limitato l'obbietto, in breve, quella reciproca determinazione di attività e passività nel presente atto dell'Io, la vede solo il filosofo; nell'atto successivo la scorgerà anche l'Io, ma, com'è da aspettarsi, in tutt'altra forma. Il limite è ancor sempre il medesimo, che originariamente era stato posto dall'Io stesso, eccetto che ora apparisce, non più semplicemente come limite dell'Io, ma altresì come limite della cosa. La cosa richiede solo tanta realtà, quanta n'era stata tolta nell'Io stesso col suo atto originario. Ma come l'Io a sè stesso, così anche la cosa a lui dovrà apparire come limitata senza la sua cooperazione, e, per rannodare questo risultato al punto dal quale siamo partiti, così qui l'attività ideale divien limitata immediatamente, per il fatto che oltrepassa il limite e vien intuita come tale.

Si può quindi concludere facilmente, che, mercè quell'atto

c) il limite sarà determinato. Essendo limite per l'Io e per la cosa ad un tempo, il suo fondamento non può trovarsi in quello più che in questa; poichè se si trovasse nell'Io, la sua attività non sarebbe condizionata da passività; se nella cosa, la sua passività non sarebbe condizionata da attività, in breve, l'atto non sarebbe quello che è. Se il fondamento del limite non si trova nè nell'Io nè nella cosa, esso non si trova in nessun luogo; è semplicemente, perchè è, ed è

così, perchè è così. Esso apparirà pertanto come puramente accidentale, in relazione così all'Io, come alla cosa. Nella intuizione adunque, il limite è ciò che è puramente accidentale così per l'Io come per la cosa; una più esatta determinazione o distinzione non è qui ancora possibile, e può essere data solamente in seguito.

5. Quell'oscillare, onde rimangono l'Io e la cosa in sè come opposti, non può durare, poichè in tal guisa è posta una contradizione nell'Io stesso (quello che pende tra due). Ma l'Io è assoluta identità. Com'è certo adunque che Io = Io, così è certo che sorge involontariamente e necessariamente una terza attività, nella quale i due opposti son messi in una relativa uguaglianza.

Ogni attività dell'Io muove da una contradizione in lui stesso. Poichè, essendo l'Io assoluta identità, non fa bisogno di alcuna ragione che lo determini all'attività, tranne che di una duplicità in esso; e il perdurare di ogni attività spirituale dipende dal perdurare, cioè dal perpetuo risorgere di quella contradizione.

La contradizione apparisce qui invero come antitesi fra l'Io e qualche cosa fuori di lui; ma, giusta la deduzione fatta, è una contradizione tra l'attività ideale e la reale. Se l'Io deve intuire (sentire) sè stesso nell'originaria limitazione, esso deve insieme superare [1] la limitazione. Ristrettezza, necessità, pressione, tutto questo vien sentito solo in opposizione ad un'attività non circoscritta. Non vi è neanche nulla di reale senza l'immaginario. — Con la sensazione stessa è già posta adunque una contradizione nell'Io. Esso è insieme limitato e cerca di superare il limite.

Questa contradizione non può essere tolta, ma non può neanche durare. Può dunque solo essere conciliata mediante una terza attività.

Questa terza attività è in generale intuitiva, poichè l'Io ideale è quello che qui è concepito come diveniente limitato.

---

(1) « hinausstreben ».

Ma quest'intuire è un intuire dell'intuire, poichè è un intuire del sentire. — Il sentire è già per sè stesso un intuire, un intuire però nella prima potenza (indi la semplicità di tutte le sensazioni, l'impossibilità di definirle; poichè ogni definizione è sintetica.) L'intuire che si è dedotto ora, è dunque un intuire nella seconda potenza, o, ciò che è il medesimo, un intuire produttivo.

C.

Teoria dell'intuizione produttiva.

AVVERTENZA.

Cartesio diceva come fisico: datemi materia e movimento, e vi costruirò l'universo. Il filosofo trascendentale dice: datemi una natura di attività opposte, l'una delle quali si spieghi all'infinito, l'altra si sforzi d'intuire sè stessa in questa infinità, ed io vi farò nascere l'intelligenza con l'intero sistema delle sue rappresentazioni. Tutte le altre scienze presuppongono l'intelligenza come già formata; il filosofo la guarda nel suo divenire, e la fa quasi nascere davanti ai suoi occhi.

L'Io è solo il fondamento, sul quale è elevata l'intelligenza con tutte le sue determinazioni. L'atto originario dell'autocoscienza ci spiega solo come l'Io sia limitato relativamente alla sua attività obbiettiva, nel suo conato originario; ma non come lo sia nella sua attività subbiettiva, o nel conoscere. Soltanto l'intuizione produttiva trasporta il limite originario nell'attività ideale, ed è il primo passo dell'Io verso l'intelligenza.

La necessità dell'intuizione produttiva, che qui si è dedotta sistematicamente dall'intero meccanismo dell'Io, si può ricavare, come condizione universale del sapere in genere, immediatamente dal concetto di quest'ultimo; poichè, se ogni sapere deriva la sua realtà da una conoscenza immediata, questa si può trovar solo nell'intuizione, mentre i concetti

non sono che ombre della realtà, abbozzate da una facoltà riproduttiva, l'intelletto, il quale suppone a sua volta un elemento più alto, che non ha alcun originale fuori di sè, e produce di per sè stesso mercè una forza originaria.

Perciò l'idealismo improprio, cioè un sistema, che muti in illusione tutto il conoscere, dovrebb'esser quello, che sopprimesse ogni immediatezza nella nostra conoscenza, per es. col porre fuori di noi degli originali indipendenti dalle rappresentazioni; laddove un sistema, che cerchi l'origine delle cose in un'attività dello spirito, la quale sia ideale e reale insieme, appunto perchè è il perfetto idealismo, dovrebbe essere in pari tempo il perfetto realismo. Se cioè il perfetto realismo è quello, che conosce le cose in sè ed immediatamente, esso è possibile soltanto in una natura, la quale non veda nelle cose che la sua propria realtà, circoscritta dalla propria attività. Infatti una tale natura, come l'anima abitante nelle cose, verrebbe a penetrare in esse, quasi come nel suo immediato organismo, e ad osservare originariamente il suo interno meccanismo, allo stesso modo dell'artista che riconosce perfettamente l'opera sua.

Per contro si può fare il tentativo di spiegare l'evidenza dell'intuizione sensibile con l'ipotesi, che nella nostra intuizione vi sia qualche cosa che sopravviene per mezzo di urto o d'impressione. Con l'urto sul soggetto rappresentativo, passerà in esso, non l'oggetto stesso, ma soltanto la sua azione. Ma nell'intuizione è presente immediatamente, non la semplice azione di un oggetto, ma l'oggetto stesso. Ora, come all'impressione si aggiunga l'oggetto, si potrebbe per avventura tentar di spiegare con ragionamenti, qualora nell'intuizione avesse luogo alcunchè di simile ad un ragionamento, o ad una mediazione per via di concetti, come quella di causa e di effetto, e qualora ciò che ci sta davanti nella intuizione non fosse l'oggetto medesimo, e non già un semplice prodotto del sillogismo. Ovvero il pervenire dell'oggetto alla sensazione si potrebbe spiegare con una potenza produttiva, messa in moto da un impulso esterno; ma non sarebbe mai spiegato il passaggio dell'obbietto esterno, di quello da cui di-

pende l'impressione, nell'Io; si dovrebbe pertanto derivare l'impressione o l'urto da una forza, che potesse occupare interamente l'anima e quasi penetrarla. Ond'è che il tentativo più conseguente del dogmatismo è pur sempre quello di gittare nel mistero l'origine delle rappresentazioni delle cose esterne, e parlarne come di una rivelazione, che renda impossibile ogni ulteriore spiegazione, o far comprensibile il sorgere inesplicabile di una cosa tanto singolare come la rappresentazione dall'impressione di un oggetto esterno, mediante una forza, alla quale, come alla divinità (l'unico obbietto immediato della nostra conoscenza secondo quel sistema) sia possibile anche l'impossibile.

Sembra che ai dogmatici non sia mai passato per la mente, che, in una scienza come la filosofia, nessuna ipotesi ha valore; che anzi, in essa, appunto quei concetti, che sono i più comuni e correnti, debbano venir dedotti prima di tutti gli altri. Così la differenza tra una cosa che vien dall'esterno e una cosa che viene dall'interno, è tale, da avere indubbiamente bisogno di una giustificazione o spiegazione. Ma per ciò appunto, che io la spiego, pongo una regione della coscienza, dove questa separazione n o n è a n c o r a e dove mondo interno e mondo esterno sono intimamente compenetrati. Così accade invero, che una filosofia, la quale si fa in linea generale una legge di non lasciar nulla che non sia dimostrato e dedotto, quasi senza volerlo e per mera conseguenza propria debba essere idealismo.

Nessun dogmatico ha ancora impreso a descrivere o esporre l'indole e la maniera di quell'influenza esterna; eppure ciò si sarebbe potuto giustamente aspettare, come necessaria esigenza di una teoria, dalla quale dipende nientemeno che tutta la realtà del sapere. Andrebbero qui contate quelle graduali sublimazioni della materia alla spiritualità, nelle quali però si è dimenticata una sola cosa, che lo spirito è un'isola eterna, a cui non si può mai arrivare dalla materia, per quanti giri e rigiri si facciano, senza un salto.

Di fronte a tali esigenze, non è lecito arrestarsi lungamente alla pretesa assoluta incomprensibilità, giacchè la ten-

denza a capire quel meccanismo ritorna sempre; ed una filosofia, che si vanti di non lasciar nulla indimostrato, suppone di avere scoperto realmente quel meccanismo; si dovrebbe adunque nelle sue spiegazioni medesime trovare qualcosa di incomprensibile. Ma quanto vi è in essa d'incomprensibile si può trovar solo dal punto di vista comune, allontanarsi dal quale è prima condizione di ogni intelligibilità nella filosofia. Chi per es. non ammetta nulla d'inconscio in tutta l'attività dello spirito, e nessuna regione al di fuori della coscienza, non comprenderà in che modo l'intelligenza si dimentichi nei suoi prodotti, come non comprenderà in che modo l'artista possa perdersi nell'opera sua. Per lui non v'è altro che la produzione morale comune, non v'è affatto un produrre, in cui necessità e libertà siano congiunte.

Si è già in parte dedotto precedentemente, e sarà messo vieppiù in luce da tutta la teoria dell'intuizione, che ogni intuizione produttiva nasce da un'eterna contradizione, la quale all'intelligenza, che non ha altro conato se non quello di tornare alla sua identità, imprime una perpetua spinta all'attività, e la costringe e lega nella maniera del suo produrre, altrettanto, quanto appare costretta la natura nelle sue produzioni.

Per rispetto alla parola intuizione, è da notare che al concetto di essa non bisogna mescolare alcunchè di sensibile, come se per es. il vedere fosse esclusivamente un intuire, sebbene il linguaggio soltanto ad esso abbia attribuito un tal senso, del che si può addurre una ragione profondamente riposta. Il volgo irriflessivo si spiega il vedere col raggio luminoso; ma che cosa è poi il raggio luminoso? Esso medesimo è già un vedere, e di certo l'originario vedere, l'intuire stesso.

Tutta la teoria dell'intuizione produttiva muove dalla proposizione già dedotta e dimostrata: in quanto l'attività oltrepassante il limite e quella impedita entro di esso vengono poste in relazione scambievole, sono fissate come opposte l'una all'altra, quella come cosa, questa come Io in sè.

Qui potrebbe sorger subito la domanda, in che modo quell'attività ideale, posta come semplicemente illimitabile, possa

venir fissata e per ciò anche limitata. La risposta è che quell'attività non vien limitata come intuente, o come attività dell'Io, poichè, in quanto essa vien limitata, cessa anche di essere attività dell'Io, e si cambia nella cosa in sè. Quest'attività intuente è ora anch'essa una cosa intuita, e perciò non più intuente. Ma soltanto la intuente come tale è illimitabile.

L'attività intuente, che ne piglia il posto, è quella compresa nella produzione, e per ciò appunto reale. Quest'attività ideale incatenata nella produzione è, come intuente, pur sempre illimitabile. Poichè, sebbene venga ad essere limitata nella intuizione produttiva, essa è tuttavia limitata solo per il momento, laddove quella reale è continuamente limitata. Una volta dimostrato che ogni produzione dell'intelligenza poggi sulla contradizione tra l'attività ideale illimitabile e quella reale impedita, il produrre sarà infinito come quella contradizione stessa, ed insieme coll'attività ideale limitata nella produzione, sarà posto un principio progressivo nella produzione medesima. Ogni produrre è un che di finito per il momento; ma ciò ancora che viene in essere, per questo produrre, formerà la condizione di una nuova contradizione, che verrà superata in un nuovo produrre, e così indubbiamente all'infinito.

Se nell'Io non fosse un'attività, che oltrepassa ogni limite, l'Io non uscirebbe mai dal suo primo produrre; sarebbe produttivo, e nella sua produzione limitato, forse per un soggetto intuente al di fuori di lui, non per sè stesso. Come l'Io, per divenire senziente per sè stesso, deve sforzarsi di uscire dall'originariamente sentito; così, per divenire produttivo per sè stesso, uscire da ogni prodotto. Noi dunque con l'intuizione produttiva ci troviamo implicati nella stessa contradizione che abbiamo vista per la sensazione; e, mercè la stessa contradizione, anche l'intuizione produttiva si potenzierà per noi come quella semplice nella sensazione.

Che questa contradizione debba essere infinita, si può dimostrare così:

Vi è nell'Io un'attività illimitabile; ma quest'attività non è nell'Io come tale, senza che l'Io la ponga come sua attività.

Ma l'Io non può intuirla come sua attività, senza differenziarsi, come subbietto o sostrato di quell'attività infinita, da quest'attività medesima. Ma precisamente per questo nasce un nuovo dualismo, una contradizione tra finità e infinità. L'Io, come subbietto di quell'attività infinita, è dinamicamente *(potentia)* infinito; l'attività medesima, in quanto è posta come attività dell'Io, diviene finita; ma in quanto diviene finita, essa è di nuovo estesa oltre il limite; ma in quanto è estesa, è anche di nuovo limitata. E così questa vicenda perdura all'infinito.

L'Io, elevato in tal guisa ad intelligenza, è perciò messo in un perpetuo stato di espansione e contrazione; ma appunto questo stato è lo stato del formare e del produrre. Così l'attività, che è impegnata in quella vicenda, dovrà apparire come produttiva.

I.

Deduzione dell'intuizione produttiva.

1) Noi lasciammo il nostro obbietto nello stato di oscillazione tra gli opposti. Questi opposti sono in sè assolutamente inconciliabili; e, se sono conciliabili, lo sono unicamente per la tendenza che ha l'Io ad unificarli, il che solo dà ad essi consistenza e relazione vicendevole.

I due opposti vengono affetti solo dall'operazione dell'Io [1], e sono per questo rispetto un prodotto dell'Io, la cosa in sè del pari che l'Io, il quale qui primieramente apparisce come prodotto di sè stesso. — L'Io, di cui sono entrambi prodotto, si eleva così appunto ad intelligenza. Si pensi la cosa in sè fuori dell'Io, dunque i due opposti in diverse sfere: allora tra essi non sarà possibile alcuna unificazione, perchè sono in sè inconciliabili; dunque, per unificarli, occorrerà un ele-

(1) « *Werden afficirt nur durch das Handeln des Ichs* ».

mento superiore, che li comprenda. Ma quest'elemento superiore è l'Io stesso nella potenza superiore, o l'Io elevato ad intelligenza, del quale s'intenderà sempre parlare in appresso. Poichè quell'Io, al di fuori del quale è la cosa in sè, non è se non l'Io obbiettivo o reale; quello nel quale essa è, l'ideale e reale insieme, cioè l'intelligente.

2) Quegli opposti vengono messi insieme solo mediante un atto dell'Io. Ma l'Io non ha alcuna intuizione di sè stesso in quest'atto; l'atto dunque cade quasi al di sotto della coscienza, e solo l'opposizione come opposizione rimane nella coscienza. Ma l'opposizione non poteva, appunto come opposizione, restare nella coscienza (gli opposti si sarebbero annullati a vicenda) senza una terza attività, che li avesse tenuti separati (opposti) e perciò appunto uniti.

Che l'opposizione come tale, o che i due opposti giungano alla coscienza come assolutamente (non in modo puramente relativo) opposti, è condizione dell'intuizione produttiva. La difficoltà è precisamente nel chiarire questo. Nell'Io, tutto entra mercè il suo atto, dunque altresì quell'opposizione. Ma se quell'opposizione è posta mercè un atto dell'Io, cesserà appunto per ciò di essere assoluta. Questa difficoltà va risolta nel modo seguente. Quell'atto medesimo deve andar perduto nella coscienza, poichè allora i due membri dell'opposizione (Io e cosa in sè) rimarrebbero in sè (per sè stessi) inconciliabili. E invero in quell'atto originario essi erano tenuti insieme solo mercè un'operazione dell'Io (dunque non per sè stessi), operazione che serviva unicamente a portarli nella coscienza; e dopo aver prestato un tal servigio, essa scompare finanche dalla coscienza.

Per il fatto che quell'opposizione come tale rimane nella coscienza, si è guadagnato a questa un largo campo. Grazie ad essa infatti è ora tolta, non solo per l'osservatore, ma anche per l'Io medesimo, l'identità della coscienza; l'Io dunque è ricondotto allo stesso punto di osservazione, nel quale noi stessi ci eravamo originariamente collocati, salvochè all'Io in questo punto deve apparire qualche cosa di ben diverso da quello che appariva a noi. Noi vedevamo l'Io ori-

ginariamente in una lotta di attività opposte. L'Io, senza sapere di quella lotta, doveva, per così dire, conciliarla involontariamente e quasi ciecamente in una costruzione comune. In questa costruzione era compresa l'attività ideale illimitabile dell'Io come tale; dunque, da quella costruzione non poteva rimanere se non la sola reale come limitata. Nel momento attuale quella lotta, divenendo obbietto all'Io stesso, è venuta, per l'Io che intuisce sè stesso, a cambiarsi nell'opposizione tra l'Io (come attività obbiettiva) e la cosa in sè. Poichè dunque l'attività intuitiva è adesso fuori del conflitto (il che avviene appunto per l'elevarsi dell'Io ad intelligenza, o perchè quella stessa lotta diviene a sua volta obbietto dell'Io), perciò ora quell'opposizione potrà per l'Io medesimo esser tolta in una costruzione comune. È anche evidente perchè l'opposizione più originaria sia per l'Io stesso, pur non essendo punto per il filosofo, quella tra l'Io e la cosa in sè.

3) Quell'opposizione, in sè inconciliabile, non è posta nell'Io se non in quanto l'Io la intuisce come tale, intuizione che noi abbiamo già dedotta, ma che finora abbiamo considerata solo in una sua parte. Perocchè, in forza dell'originaria identità del suo essere, l'Io non può intuire l'opposizione medesima senza produrre in essa nuovamente l'identità e quindi una scambievole relazione dell'Io alla cosa e della cosa all'Io. Ora, in quell'opposizione, la cosa non si presenta se non come attività, sebbene come attività opposta all'Io. Essa è bensì fissata mediante una operazione dell'Io, ma solo come attività. Pertanto la cosa che è stata dedotta finora, è ancor sempre un elemento attivo, operoso, non ancora quello passivo, inattivo del fenomeno. Questo non lo raggiungeremo giammai, se non riconduciamo nell'obbietto medesimo un'opposizione, e perciò un equilibrio. La cosa in sè è pura attività ideale, in cui non è conoscibile altro fuorchè la sua opposizione all'attività reale dell'Io. Come la cosa, anche l'Io è solo attività.

Queste attività opposte non possono andar separate, una volta riunite dal limite comune quasi punto di contatto. Ma neanche possono stare insieme, senza ridursi immediatamente

ad un terzo elemento comune. Solo quando ciò accade, esse si sopprimono come attività. La terza cosa, che nasce da loro, non può essere nè Io, nè cosa in sè, ma solo un prodotto intermedio fra entrambi. Pertanto questo prodotto non si presenterà nell'intuizione come cosa in sè, o come la cosa attiva, ma solo come il fenomeno di essa. La cosa, in quanto è attiva e causa di passività in noi, si trova di là dal momento dell'intuizione, o è discacciata dalla coscienza per opera dell'intuizione produttiva; la quale, oscillando tra la cosa e l'Io, produce alcunchè d'intermedio tra i due, e, in quanto li tiene entrambi separati, è una comune espressione loro.

Che questo terzo elemento sia obbietto dell'intuizione sensibile, lo vediamo, ancora una volta, solo noi, ma non lo vede l'Io stesso; e anche per noi non è stato ancora, ma deve esser dimostrato.

Questa dimostrazione non può essere se non la seguente. Nel prodotto non vi è altro che quello che è nell'attività produttiva, e ciò che vi è stato introdotto dalla sintesi deve anche potersi sviluppare mediante l'analisi. Occorre adunque che nel prodotto si possa indicare la traccia di quelle due attività, così dell'Io come della cosa.

Per sapere con qual mezzo si possano riconoscere nel prodotto quelle due attività, dobbiamo prima sapere in qual modo siano generalmente distinguibili.

L'una di quelle attività è quella dell'Io, che originariamente, cioè prima della limitazione (e questa deve già qui essere spiegata per l'Io stesso), è infinita. Ora non v'è alcuna ragione di porre come finita l'attività opposta all'Io; ma, com'è certo che l'attività dell'Io è infinita, così dev'essere tale anche quella della cosa, che gli è opposta.

Ma due attività opposte l'una all'altra ed esistenti a parte non possono assolutamente esser pensate come infinite, se sono entrambe di natura positiva. Poichè tra attività egualmente positive è possibile solo una relativa opposizione, cioè una semplice opposizione giusta la direzione.

(Se, per es., su di uno e medesimo corpo agiscono due forze eguali A, A in direzione opposta, in primo luogo sono

entrambe positive, sì che, se entrambe vengono reciprocamente collegate, la forza che ne nasce è doppia; entrambe dunque non sono opposte originariamente o assolutamente, ma semplicemente per il rapporto che esse hanno col corpo; come escon fuori da un tal rapporto, sono di nuovo ambedue positive. Ancora, è affatto indifferente, quale delle due sia posta positivamente o negativamente. Infine, entrambe sono distinguibili solo per le loro opposte direzioni.)

Se perciò l'attività dell'Io come quella della cosa fossero entrambe positive, perciò opposte l'una all'altra solo relativamente, dovrebbero anche entrambe potersi distinguere solo per le loro direzioni. Ora le due attività son poste come infinite, e nell'infinito non v'è propriamente alcuna direzione; dunque debbono quelle due attività esser distinguibili originariamente per una opposizione più alta che la puramente relativa. L'una di quelle attività dovrebbe esser non semplicemente relativa, ma assolutamente negativa dell'altra; come ciò sia possibile, non si è ancora mostrato, ma si afferma soltanto che così debba essere.

(Si pongano al posto di quelle forze, opposte più su in maniera semplicemente relativa, due forze, di cui l'una sia $= A$, l'altra $= - A$; allora $- A$ è originariamente negativa ed A assolutamente opposta; se io le unisco entrambe, allora non nasce, come avanti, la doppia forza, ma l'espressione della loro unione è: $A + (- A) = A - A$. Indi si può vedere di passaggio, perchè la matematica non abbia bisogno di considerare la differenza tra opposizione relativa ed assoluta, essendo che per il calcolo le formole $a - a$ ed $a + (- a)$, di cui quella esprime l'opposizione relativa, questa l'assoluta, siano del tutto equivalenti. Tanto più rilevante è una tal differenza per la filosofia e la fisica, come si mostrerà chiaramente in seguito. A e $- A$ non sono puramente distinguibili per le loro opposte direzioni, giacchè l'una, non semplimente in questo rapporto, ma assolutamente e secondo la sua natura, è negativa.)

Facendo l'applicazione di questo al caso presente, l'attività dell'Io è in sè positiva e fondamento di ogni positività.

Essa infatti è stata caratterizzata come un conato dell'Io ad estendersi all'infinito. Onde l'attività della cosa in sè dovrebbe essere, assolutamente e secondo la sua natura, negativa. Se quella fosse un conato a riempire l'infinito, questa per contro dovrebbe essere pensabile solo come limitante la prima. Essa medesima in sè e per sè non sarebbe reale, e dovrebbe poter dimostrare la sua realtà solo in contrapposto all'altra, col limitarne continuamente l'azione.

E così è. Ciò che a noi, nell'attuale punto di vista, appare come attività della cosa in sè, non è altro se non l'attività ideale dell'Io che ritorna in sè, e questa è rappresentabile soltanto come la negativa dell'altra. L'attività obbiettiva o reale sta per sè, ed esiste, anche se non c'è alcuna attività intuitiva; ma l'intuitiva per contro o limitante non è nulla senza qualche cosa da intuire o limitare.

Inversamente, dal fatto che le due attività sono assolutamente opposte l'una all'altra, segue che debbano esser poste in uno e medesimo subbietto. Poichè, solo se due attività opposte sono attività di uno e medesimo subbietto, può l'una essere assolutamente l'opposta dell'altra.

(Per es., si pensi un corpo, che sia spinto in alto da una forza = A, che muova dal suolo: esso, a causa del continuato influsso della forza di gravità, spostandosi costantemente dalla linea retta, ritornerà al suolo. Ora si pensi che la gravità operi con l'urto: A e l'impulso B della gravità, che viene in direzione opposta, sono ambedue forze positive e opposte tra loro in maniera puramente relativa, così che è affatto arbitrario, quale delle due, A o B, sia presa come negativa. Ponendo invece che la causa della gravità non si trovi al di fuori del punto, da cui parte la forza A, allora le due forze A e B avranno una origine comune: dove si vede subito, che una delle due è necessariamente e originariamente negativa, come pure, che se A, la positiva, è una forza, che opera in contatto, la negativa debba esser tale, da operare anche a distanza. Il primo caso è esempio di un'opposizione semplicemente relativa, il secondo di una assoluta. Quale delle due si ammetta, è certo indifferente per il calcolo, ma non per la scienza della natura.)

Se dunque le due attività hanno uno e medesimo subbietto, l'Io, s'intende da sè, che debbano essere assolutamente opposte l'una all'altra; e inversamente, se entrambe sono assolutamente opposte l'una all'altra, che esse siano attività di uno e medesimo subbietto.

Se le due attività fossero divise tra subbietti diversi, come potrebbe parere che fosse il caso presente, avendo noi posta l'una come attività dell'Io, l'altra come attività della cosa, allora la tendenza che ha l'Io, di andare all'infinito, potrebbe venir limitata da un'altra che va in senso opposto (della cosa in sè). Ma in tal caso la cosa in sè dovrebbe trovarsi fuori dell'Io. Ma la cosa in sè si trova soltanto fuori dell'Io reale (pratico); per la magía dell'intuizione sono amendue riunite, e come attività site in un solo identico subbietto (l'intelligenza), opposte, non relativamente, ma assolutamente.

4) Le attività opposte, che debbono esser condizione dell'intuizione, sono ora più esattamente determinate, e per entrambe si son trovati caratteri indipendenti dalle loro direzioni. Un'attività, quella dell'Io, si riconosce per la sua natura positiva; l'altra per ciò, che essa può in generale esser pensata solo come la limitante di una positiva. Verremo adesso ad applicare queste determinazioni al problema già posto.

Nell'elemento comune, che nasce dall'opposizione delle due attività, si deve additare la traccia di queste due attività; e, poichè noi conosciamo la natura di entrambe, si deve anche poter caratterizzare il prodotto.

Siccome il prodotto è prodotto di attività opposte, così già per questo dev'essere finito.

Inoltre, il prodotto è un prodotto comune di attività opposte: dunque nessuna delle due attività può sopprimere l'altra; entrambe debbono ritrovarsi nel prodotto, non per avventura come identiche, ma come quel che esse sono, come attività opposte, le quali si tengano reciprocamente in equilibrio.

In quanto entrambe mantengono l'equilibrio tra loro, l'una e l'altra non cesseranno, è vero, di essere attività, ma non appariranno come attività. — Si rammenti di nuovo l'esempio della leva. Affinchè la leva rimanga in equilibrio, a uguali

distanze dal punto immobile debbono agire pesi uguali sui due estremi. Ogni singolo peso agisce, ma non può riuscire nell'effetto (non apparisce attivo); entrambi si limitano in un comune effetto. Così nell'intuizione. Le due attività che mantengono l'equilibrio non cessano perciò di essere attività, poichè l'equilibrio esiste solo in quanto le due attività sono come attività opposte l'una all'altra; soltanto il prodotto è alcunchè d'immobile.

Ma inoltre nel prodotto, dovendo essere un elemento comune, si deve anche ritrovar la traccia delle due attività. Si potranno dunque nel prodotto distinguere due attività opposte: un'attività, che è semplicemente positiva ed ha la tendenza di estendersi all'infinito; l'altra, che, come assolutamente opposta alla prima, va all'assoluta finità, e precisamente per questo è conoscibile solo come la limitante della positiva.

Solo perchè le due attività sono assolutamente opposte, possono anche essere entrambe infinite. Entrambe sono infinite solo in senso opposto. (Come illustrazione serve l'infinità della serie numerica secondo opposte direzioni. Una grandezza finita in generale $= 1$ può essere accresciuta all'infinito, così che per essa si trova pur sempre un divisore; ma, supponendo che sia accresciuta oltre ogni limite, essa è $\frac{1}{0}$, cioè l'infinitamente grande. Essa può anche venir diminuita all'infinito, per il fatto che è divisa all'infinito; supponendo ora che il divisore cresca oltre ogni limite, essa è $= \frac{1}{\infty}$, cioè l'infinitamente piccolo.)

L'una di quelle attività produrrebbe dunque, se fosse limitata, il positivamente infinito; l'altra, ad eguale condizione, il negativamente infinito.

Nel comune prodotto si deve perciò rinvenire la traccia di due attività, l'una delle quali nella sua illimitatezza produrrebbe l'infinito positivamente, l'altra negativamente.

Ma inoltre queste due attività non possono essere *assolutamente* opposte, senza essere attività di *un medesimo subbietto identico*. Esse dunque non possono neanche essere riunite in uno e medesimo prodotto, senza una terza che è la *sintetica* di entrambe. Nel prodotto deve dunque,

oltre a quelle due attività, ritrovarsi ancora la traccia di una terza, sintetica delle due opposte.

Dopochè sono stati dedotti completamente i caratteri del prodotto, occorre ancora la prova, che essi si riuniscano tutti in ciò che noi chiamiamo materia.

II.

Deduzione della materia.

1) Le due attività, che si mantengono in equilibrio nel prodotto, possono apparire solo come attività fissate e immobili, cioè come forze (1).

L'una di queste forze, secondo la sua natura, sarà positiva, in modo che, se non fosse limitata da un'altra opposta, si estenderebbe all'infinito. — Si è addotta soltanto la prova trascendentale del fatto che alla materia appartenga una tal forza infinita di espansione. Com'è certo che l'una delle due attività, con cui il prodotto è costruito, secondo la sua natura tende all'infinito, così è certo che l'uno dei fattori del prodotto debba essere anche una forza espansiva infinita.

Questa forza espansiva infinita, che è concentrata nel prodotto, abbandonata a sè medesima, si estenderebbe all'infinito. Ora se essa è conservata in un prodotto finito, ciò si può intendere solo mediante un'opposta forza negativa e inibitoria, la quale si deve similmente poter additare nel comune prodotto come la corrispondente dell'attività limitante dell'Io (2).

---

(1) « Il còmpito di tutta la scienza — avverte l'A. nell'*Introduzione all'abbozzo di un sistema della filosofia della natura* (1799) — è costruire il sorgere di un prodotto fissato. » Poichè la natura tende a unificare o indifferenziare gli opposti, è necessario ch'essa ponga l'equilibrio tra le forze, ossia apparisca come materia, la quale è perciò il sostrato permanente di ogni cangiamento. Cfr. *Einleitung zu dem Entwurf*, § 6.

(2) Nella *Deduzione generale del processo dinamico* (1800), l'autore mostra la corrispondenza tra i principii trascendentali e i dinamici: i primi erano l'attività infinita, o illimitata, e l'attività opposta dell'intuizione, il cui prodotto comune è l'obbietto (materia), che riempie lo spazio; i secondi sono la forza espansiva e

Se l'Io pertanto nel momento attuale potesse riflettere sulla sua costruzione, esso la troverebbe come un comune prodotto di due forze che mantengono l'equilibrio, l'una delle quali per sè stessa produrrebbe l'infinitamente grande, mentre l'altra nella sua illimitatezza ridurrebbe il prodotto all'infinitamente piccolo. — Ma l'Io nel momento attuale non è ancora riflessivo.

2) Finora noi abbiamo avuto riguardo solamente alla natura opposta delle due attività e delle forze a loro corrispondenti; ma dalla natura opposta di entrambe dipendono anche le loro opposte direzioni. Possiamo adunque porre il quesito, come le due forze siano distinte anche per le semplici loro direzioni, quesito che ci menerà ad una più esatta determinazione del prodotto e ci spianerà la via ad una nuova indagine, perchè senza dubbio è un quesito assai importante: in che modo forze, che son concepite come operanti da un solo e medesimo punto, possano operare in direzione opposta.

L'una delle due attività fu ammessa come procedente fin dall'origine all'infinito positivo. Ma nell'infinito non vi è direzione. Poichè direzione è determinazione, ma determinazione = negazione. L'attività positiva dovrà pertanto apparire nel prodotto come un'attività priva in sè affatto di direzione, e per ciò appunto procedente in tutte le direzioni. Ma bisogna ancora una volta notare, che quell'attività, procedente in tutte le direzioni, si distingua come tale solo dal punto di vista della riflessione, poichè nel momento del produrre non si distingue punto l'attività dalla sua direzione, e sarà obbietto di uno studio a parte il vedere come l'Io stesso faccia una tale distinzione. Si domanda ora: per qual direzione si venga a distinguere nel prodotto l'attività opposta alla positiva. Si può rigorosamente dimostrare quel ch'è da aspettarsi in pre-

---

l'attrattiva, che differenziano e indifferenziano la materia. Nota Kuno Fischer (op. cit., p. 369) che la deduzione della materia dalle forze fondamentali della repulsione e dell'attrazione l'aveva fatta Kant nei *Principii metafisici della scienza della natura;* la deduzione di quelle forze fondamentali dalle condizioni fondamentali dell'intuizione l'aveva fatta Fichte nella *Dottrina della scienza*, in modo che sia nell'uno che nell'altro punto Schelling si accorda coi suoi predecessori.

cedenza, cioè che, se l'attività positiva riunisce in sè tutte le direzioni, questa avrà una sola direzione. — Nel concetto della direzione è pensato anche il concetto dell'espansività. Dove non c'è espansività, non c'è neanche direzione. Or poichè la forza negativa è assolutamente opposta alla forza espansiva, così essa dovrà apparire come una forza che opera contro ogni direzione, che perciò, se fosse illimitata, sarebbe un'assoluta negazione di ogni direzione nel prodotto. Ma la negazione di ogni direzione è l'assoluto limite, il mero punto. Quell'attività pertanto apparirà come tale, che si sforzi di ricondurre ogni espansione al semplice punto. Questo punto indicherà la sua direzione; essa avrà dunque una sola direzione verso questo punto. Si pensi la forza espansiva come agente dal comune centro *C* in tutte le direzioni *CA*, *CB*, ecc.; al contrario, la forza negativa o attrattiva reagirà da tutte le direzioni contro l'unico punto *C*. — E vale, anche per questa direzione, ciò che fu ricordato delle direzioni della forza positiva. Attività e direzione sono anche qui assolutamente una cosa sola; l'Io stesso non le distingue.

Come le direzioni dell'attività positiva e della negativa non vengono distinte dalle attività medesime, così neppure quelle direzioni vengono distinte l'una dall'altra. Come l'Io pervenga a fare questa distinzione, mediante la quale distingue per la prima volta lo spazio come spazio, il tempo come tempo, sarà oggetto di una ricerca ulteriore.

3) Il più importante problema, che ci sia rimasto ancora in ordine al rapporto delle due forze, è: come in un solo e medesimo subbietto possano essere unificate attività di opposte direzioni. È comprensibile come due forze uscenti da punti diversi possano operare in direzioni opposte; non è così agevole intendere come possano farlo due forze, che escano da un solo e medesimo punto. Se *CA*, *CB*, ecc., son le linee, in cui opera la forza positiva, al contrario la forza negativa dovrà operare in direzione opposta, dunque nelle direzioni *AC*, *BC*, ecc. Ora si faccia limitata la forza positiva in *A*: in tal caso la negativa, se, per operare sul punto *A*, dovesse percorrere tutti i punti intermedii tra *C* ed *A*, non sarebbe as-

solutamente distinguibile dalla forza espansiva, poichè opererebbe in una direzione perfettamente eguale ad essa. Or poichè opera in direzione opposta alla positiva, così per essa varrà anche l'inverso, cioè essa, immediatamente e senza percorrere i singoli punti tra *C* ed *A*, opererà sul punto *A* e limiterà la linea *A*.

Se dunque la forza espansiva opera solo in continuità, occorre invece che la forza attrattiva o ritardatrice operi immediatamente o in lontananza.

Sarebbe così determinato il rapporto tra le due forze. — Siccome la forza negativa opera immediatamente sul punto di limitazione, perciò di qua dal punto di limitazione vi sarà null'altro che la forza espansiva; ma di là da questo punto la forza attrattiva, che opera in direzione opposta alla forza espansiva (sebbene dal medesimo punto), allargherà necessariamente la sua azione all'infinito.

Infatti, essendo essa una forza, che opera immediatamente, e non esistendo per lei alcuna distanza, dovrà esser concepita come operante a qualunque distanza, dunque all'infinito.

Il rapporto delle due forze è ora il medesimo di quello dell'attività obbiettiva e subbiettiva al di là della produzione. — Come l'attività impedita entro il limite e quella che, oltrepassando il limite, va all'infinito, sono soltanto i fattori dell'intuizione produttiva, così anche la forza ripulsiva e l'attrattiva, divise dal limite comune (meramente accidentale per entrambe) delle quali quella è impedita entro il punto di limite, questa va all'infinito, in quanto il limite, che ha di comune con la forza repulsiva, è anche e solo per essa un limite in relazione a quella, sono solamente i fattori per la costruzione della materia, non il costruente medesimo.

Il costruente può esser solo una terza forza, che sia sintetica di entrambe e corrisponda all'attività sintetica dell'Io nell'intuizione. Unicamente grazie a questa terza attività sintetica, si poteva concepire, come le due attività assolutamente opposte l'una all'altra potessero venir collocate in un solo e identico subbietto. La forza, che nell'obbietto corri-

sponde a quest'attività, sarà perciò quella, mediante la quale entrambe le dette forze schiettamente opposte tra loro, sono poste in un solo e identico subbietto.

(Kant, nei suoi *Principii metafisici fondamentali della scienza della natura,* chiama la forza attrattiva una forza penetrativa; ma ciò accade solo perchè egli considera la forza attrattiva già come forza di gravità (dunque non pura), e quindi gli bastano due forze alla costruzione della materia, mentre noi ne deduciamo tre necessariamente. — La forza attrattiva, concepita come pura, cioè qual semplice fattore della costruzione, è bensì una forza che opera immediatamente, a distanza, ma non già penetrativa, poichè nulla vi è da penetrare, dove nulla esiste. La proprietà penetrativa essa l'acquista per il fatto, che è accolta nella forza di gravità. La stessa forza di gravità non è identica alla forza attrattiva, benchè questa necessariamente rientri in quella. Ancora, la forza di gravità non è una forza semplice, come questa, ma, come risulta chiaro dalla deduzione, una forza composta.) (1)

Con la sola forza di gravità, quella veramente produttiva e creatrice, si compie la costruzione della materia, e adesso non ci rimane a far altro che trarre i principali corollarii da tale costruzione.

---

(1) Nel *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura* (1799), l'A. aveva discusso le due teorie addotte intorno alla gravitazione: quella di Le Sage e quella di Kant. La seconda (ch'era anche la newtoniana) ammetteva che non l'urto degli atomi sia causa della gravitazione, ma la forza penetrativa dell'attrazione, che opera a distanza. Schelling osserva che la costruzione della materia con le forze originarie, se può essere sufficiente in meccanica (dove la materia è data già come prodotto) non è in grado di farci comprendere la formazione di una sola materia, per il fatto che riconduce le differenze specifiche a diversi gradi della densità; ond'è che essa rappresenta un vero piombo per la scienza della natura. Inoltre la forza ritardatrice, quella che Kant chiama forza attrattiva, se può valere a spiegare, come nell'originaria e indeterminata produttività della natura entri la determinazione ed il limite, non vale punto a chiarire come l'evoluzione della natura sia fissata assolutamente. « Ciò che Kant chiama forza attrattiva e che noi chiamiamo forza di gravità, è una forza tutta intransitiva, una forza che si connette solo alla costruzione dei singoli prodotti, e si esaurisce in essa. All'incontro la forza di gravità è una forza transitiva cioè una forza, colla quale il prodotto deve esercitare un'azione fuori di sè stesso. » Cfr. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* in *Sämmtl. W.*, III, 99-104.

Corollarii.

Un'esigenza, che con pieno diritto si può presentare ad una ricerca trascendentale, è quella di spiegare perchè la materia debba necessariamente considerarsi come estesa secondo tre dimensioni, cosa di cui finora, per quanto ci è noto, non si è tentata alcuna spiegazione; riteniamo dunque necessario aggiungere qui la deduzione delle tre dimensioni della materia, ricavata immediatamente dalle tre forze fondamentali che attengono alla costruzione della materia.

Giusta le indagini precedenti, nella costruzione della materia vanno distinti tre momenti.

a) Il primo momento è quello, in cui le due forze opposte vengono pensate come riunite in un solo e medesimo punto. Da questo punto la forza espansiva potrà operare in tutte le direzioni, direzioni però che son distinte solo mediante la forza opposta, la quale dà il punto di limite, dunque altresì il punto di direzione. Queste direzioni poi non vanno per avventura scambiate con le dimensioni, poichè la linea, in qualunque direzione si tiri, ha sempre una sola dimensione, cioè quella della lunghezza. La forza negativa dà una determinata direzione alla forza espansiva, che di per sè non ha direzione alcuna. Ora si è dimostrato che la forza negativa non operi mediatamente, ma immediatamente, sul punto di limite. Supponendo adunque che dal punto *C*, come centro comune delle due forze, la forza negativa operi immediatamente sul punto di limite della linea, il quale adesso può restare anche affatto indeterminato, allora, a causa della sua azione a distanza, non si troverà assolutamente nulla dalla forza negativa fino ad una certa distanza da *C*, ma dominerà soltanto la forza positiva; in tal caso poi vi sarà nella linea un punto *A*, in cui le due forze, la positiva e la negativa che segue la direzione opposta, si terranno tra loro in equilibrio, e un punto siffatto non sarà dunque nè positivo nè negativo, ma del tutto indifferente. Da questo punto andrà crescendo il dominio della forza negativa, finchè, a un determinato

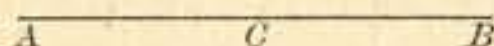
punto *B*, essa guadagnerà il sopravvento e quivi appunto, per la prevalenza che avrà la forza negativa, sarà limitata la linea intera. Il punto *A* sarà il punto come di limite tra le due forze, *B* il punto di limite dell'intera linea.

I tre punti che si trovano nella linea così costruita: *C*, di dove fino ad *A* prevale soltanto la forza positiva; *A*, che è un semplice punto d'equilibrio tra le due forze; infine *B*, in cui prevale soltanto la forza negativa, sono gli stessi che si distinguono nel magnete (1).

Così pertanto, senza che noi lo volessimo, insieme con la prima dimensione della materia, la lunghezza, si è dedotto anche il magnetismo; e da ciò si possono ricavare parecchie importanti conseguenze, delle quali non accade esibire in quest'opera un maggiore svolgimento. Risulta chiaro per es. da siffatta costruzione, che nei fenomeni magnetici noi vediamo la materia ancora nel primo momento della costruzione, in cui le due forze opposte son riunite in un solo e medesimo punto; che perciò il magnetismo è, non la funzione di una singola materia, ma una funzione della materia in generale, dunque una reale categoria della fisica (2); che quei tre punti, conservatici dalla natura nel magnete, mentre sono spariti negli altri corpi, non sono altro che i tre punti dedotti *a priori*, i quali appartengono alla reale costruzione della lunghezza; che dunque il magnetismo è ciò che serve in generale a costruire la lunghezza, ecc. Noterò ancora che questa costruzione ci dà sul magnetismo, con-

---

(1) Per la costruzione della prima dimensione, cfr. *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik*, § 6, §§ 8-13 (*Sämmtl. W.*, I, 4). La figura corrispondente è



(2) Le funzioni necessarie della materia, o i gradi necessarii del processo dinamico, sono dette da Schelling le categorie della fisica. Il magnetismo appartiene, secondo lui, alle forze generali della natura: esso è il fenomeno originario della polarità. — Cfr. *Weltseele*, V. I (*Sämmtl. W.*, I, 2). Nel magnetismo egli vede il primo e il più semplice fenomeno di quello sdoppiamento dell'Uno, di quell'auto-opposizione, senza di cui non si può concepire nè vita, nè sensazione, nè conoscenza. Cfr. K. FISCHER, op. cit., p. 379.

siderato fisicamente, una dilucidazione, che forse non si potrebbe ottenere per via di esperimenti, cioè che il polo positivo (il punto *C*, che si è detto innanzi) è il centro delle due forze. Infatti è necessario che — *M* ci apparisca solo al punto opposto *B*, perchè la forza negativa non può operare se non a distanza. Solo premessa questa ipotesi, son necessarii i tre punti nella linea magnetica. Viceversa l'esistenza di questi tre punti nel magnete dimostra che la forza negativa è una forza che opera a distanza, come l'intera coincidenza della nostra linea costruita *a priori* con quella del magnete dimostra l'esattezza di tutta la nostra deduzione.

b) Nella linea testè costruita il punto *B* è in generale il punto di limite della linea; *A* il comune punto di limite delle due forze. Mediante la forza negativa, è posto in generale un limite; ora, se è limitata la forza negativa come fondamento della limitazione stessa, nasce una limitazione della limitazione, e questa cade nel punto *A*, limite comune delle due forze.

Essendo la forza negativa altrettanto infinita quanto la positiva, il limite in *A* sarà per essa accidentale come per la forza positiva. Ma, se *A* è accidentale alle due forze, la linea *C A B* può anche esser pensata come divisa nelle due linee, *C A* e *A B*, che sono distinte l'una dall'altra per il limite *A*.

Questo momento, che presenta le due forze come totalmente separate, e distinte per il limite, è il secondo nella costruzione della materia, e il medesimo che è rappresentato in natura dall'elettricità. Infatti, se *A B C* rappresenta un magnete, di cui il polo positivo è *A*, il negativo *C*, il punto d'indifferenza *B*, nascerà immediatamente lo schema dell'elettricità, per il fatto che io rappresento quell'unico corpo diviso in *A B* e *B C*, ciascuno dei quali rappresenta esclusivamente l'una delle due forze. La prova rigorosa di quell'osservazione è la seguente.

Finchè le due forze opposte son pensate come riunite in un solo e medesimo punto, non può nascere altro che la linea più su costruita, perchè la direzione della forza posi-

tiva è così determinata dalla negativa, che essa può procedere semplicemente secondo il solo punto, in cui cade il limite. Accadrà dunque il contrario, tostochè le due forze siano separate. Sia il punto *C*, in cui le due forze sono riunite. Si pensi questo punto come immobile: allora intorno a questo punto vi è un'infinità di punti, secondo cui si potrebbe muovere, se fosse meccanicamente mobile. Ora in questo punto vi è una forza, la quale può procedere secondo tutte queste direzioni ad un tempo, cioè la forza espansiva, originariamente priva di direzione, ossia capace di tutte le direzioni. Questa forza pertanto potrà seguire tutte queste direzioni insieme; ma, in ogni singola linea che descrive, pur invariabilmente, non potrà seguire se non quell'unica direzione, finchè la forza negativa non è divisa da essa; agirà dunque secondo tutte le direzioni solo nella dimensione pura della lunghezza. Accadrà il contrario, tostochè le due forze siano completamente separate. Come si muove il punto *C* (si muova per es. nella direzione *C A*), già nel luogo più vicino, in cui passa, è circondato nuovamente da infiniti punti, secondo ognuno dei quali si può muovere. La forza espansiva, lasciata ora in balía della sua tendenza ad allargarsi in tutte le direzioni, lancerà, da ogni punto della linea *C A*, altre linee in ogni direzione, le quali facciano angolo con una linea *C A*, e aggiungano così alla dimensione della lunghezza quella della larghezza. Lo stesso vale anche di tutte le linee, che il punto *C*, supposto ancora come immobile, irradia in tutte le altre direzioni; nessuna di queste linee rappresenterà adesso ancora una pura lunghezza [1].

Ora, che questo momento della costruzione sia rappresentato nella natura dall'elettricità, è evidente per il fatto, che essa, a differenza del magnetismo, non cerca solamente la lunghezza nè vien guidata da questa, ma alla pura lunghezza del magnetismo aggiunge la dimensione della larghezza, in quanto si allarga a tutta la superficie di un corpo, al quale

---

(1) Cfr. *Allgem. Deduction* ecc. §§ 16-20.

venga comunicata; ma, al pari di quello, non opera nella profondità, bensì, com'è noto, cerca soltanto la lunghezza e la larghezza ([1]).

c) Se è certo che le due forze, adesso pienamente separate, sono originariamente forze di un solo e medesimo punto, sarà anche certo che, in virtù dello sdoppiamento, dovrà nascere in entrambe un conato verso una nuova unificazione. E questo può accadere mediante una terza forza, che s'introduca nelle due forze opposte, e in cui possano compenetrarsi l'una e l'altra. Questa compenetrazione reciproca di ambedue le forze mediante una terza, presta l'impenetrabilità al prodotto, e aggiunge con questa qualità alle due prime dimensioni la terza, cioè lo spessore, con cui la costruzione della materia è compiuta.

Nel primo momento della costruzione le due forze, sebbene riunite in un solo subbietto, erano tuttavia separate, e così nella linea *C A B*, più su costruita, da *C* fino ad *A* vi è soltanto la forza positiva, da *A* fino a *B* soltanto la negativa; nel secondo sono anche separate, in subbietti diversi. Nel terzo momento saranno entrambe così riunite in un comune prodotto, che nell'intero prodotto non v'è un punto, in cui non siano le due forze insieme, di maniera che adesso l'intero prodotto è indifferente.

Questo terzo momento della costruzione è designato nella natura dal processo chimico. Infatti, che per mezzo dei due corpi nel processo chimico sia rappresentata solamente l'originaria opposizione delle due forze, appare manifesto dal fatto, che esse vicendevolmente si compenetrano, il che non si può concepire se non delle forze. Che poi l'originaria opposizione sia rappresentata dai due corpi, non è concepibile

(1) Che l'elettricità operi, non solo nella dimensione della lunghezza, ma anche in quella della larghezza, che affetti l'intera superficie del corpo, ma non penetri nell'interno di esso, è stato secondo Schelling, dimostrato dalle ricerche di Coulomb. — Cfr. op. cit., §§ 21-23.

a sua volta, senza che in ogni corpo abbia assoluta preponderanza l'una delle due forze (1).

Come, per mezzo della terza forza, nella quale i due opposti si compenetrano talmente, che l'intero prodotto è insieme in ciascun punto forza attrattiva e ripulsiva, alle due prime dimensioni si aggiunge la terza; così del pari il processo chimico è il complemento dei primi due, l'uno dei quali cerca solamente la lunghezza, l'altro solamente la lunghezza e la larghezza, finchè il processo chimico opera secondo tutte e tre le dimensioni insieme, e appunto perciò in esso è unicamente possibile una reale compenetrazione.

Se la costruzione della materia percorre questi tre momenti, si può aspettare *a priori* che questi tre momenti saranno più o meno distinguibili nei singoli corpi della natura; si può anzi determinare *a priori* il posto della serie, in cui uno di quei momenti debba specialmente apparire o sparire, per es. che il primo momento debba esser distinguibile solo nei corpi più duri, semplicemente irriconoscibile invece nei fluidi, il che anzi serve di principio *a priori* per la distinzione dei corpi naturali, per es. in fluidi e solidi, e del loro ordinamento gerarchico.

---

(1) Del terzo momento, in cui si unificano i due primi, si parla più largamente nella *Deduzione generale del processo dinamico*. L'unione attiva delle due forze non può compiersi se non mediante una terza forza sintetica, la quale operi in ogni punto dello spazio, cioè penetri lo spazio, e, precisamente perchè in ogni punto non sopprime, bensì lega le forze opposte, lo faccia impenetrabile e lo riempia. Questa forza è la gravità; essa è la condizione per mezzo di cui la materia apparisce come massa. Volendo esprimere la gravità con una delle due forze opposte, non potrà essere se non l'attrazione. I corpi si differenziano per le intensità con cui riempiono lo spazio, cioè per il grado di limitazione della loro forza repulsiva. Perciò dai diversi gradi della forza attrattiva nell'interno dei corpi segue la differenza delle densità e dei pesi specifici. La gravità condiziona il terzo momento nella costruzione della materia, la terza dimensione. Nell'interno della materia dev'esserci un processo, nel quale accada per i corpi quello che accade, mediante la gravità, o per le forze. Il processo, nel quale diversi corpi si penetrano a vicenda, in guisa che riempiono uno spazio comune, è il chimico. Come la terza dimensione contiene in sè le due prime, così il processo chimico contiene il magnetismo e l'elettricità. — Cfr. *Allgem. Ded.*, secondo l'esposizione del FISCHER, op. cit., p. 436 e segg.

Se, in luogo dell'espressione speciale « processo chimico », per cui s'intende ogni processo in generale, in quanto si risolve nel prodotto, ne cerchiamo una generica, si dovrà sopratutto badare, che, secondo i principii finora dedotti, la condizione del prodotto reale è in genere una triplicità di forze, che dunque *a priori* può ricercarsi in natura un processo, nel quale più che in altri, questa triplicità di forze sia conoscibile. Tale è il galvanismo, che non è un singolo processo, ma l'espressione generale per tutti i processi risolventisi nel prodotto (1).

Annotazioni generali alla prima epoca.

Non vi sarà lettore, che nel corso della ricerca non abbia fatto l'osservazione che segue.

Nella prima epoca dell'autocoscienza si possono distinguere tre atti; questi tre atti sembra che si ritrovino nelle tre forze della materia e nei tre momenti della sua costruzione. Questi tre momenti della costruzione ci danno le tre dimensioni della materia, e queste i tre gradi del processo dinamico. È assai naturale venire nel pensiero che sotto queste diverse forme ritorni sempre una sola e medesima triplicità. A svolgere questo pensiero e a comprendere appieno la connessione, che è stata meramente supposta, non sarà inutile un parallelo tra quei tre atti dell'Io e i tre momenti nella costruzione della materia.

La filosofia trascendentale non è altro che un continuo potenziarsi dell'Io; tutto il suo metodo consiste nel portare l'Io da un grado dell'auto-intuizione all'altro, fino al punto

(1) Vi è un processo, in cui quelle tre forme del dinamico sono così riunite come separate: il galvanismo, che riunisce in sè l'attività elettrica, magnetica e chimica, e nello stesso tempo le presenta separate nei corpi conduttori, che si differenziano per il loro grado di coesione. Lo schema del magnetismo è la linea, quello dell'elettricità l'angolo, quello del galvanismo il triangolo. Così il galvanismo contiene il processo dinamico in tutti i suoi momenti e condiziona insieme l'organico: « esso il vero fenomeno-limite delle due nature ». Cfr. *Allgem. Deduct.* § 59 e § 61; Fischer, op. cit., 446-7.

in cui esso venga posto con tutte le determinazioni, le quali son contenute nel libero e consapevole atto dell'autocoscienza.

Il primo atto, dal quale muove l'intera storia dell'intelligenza, è l'atto dell'autocoscienza, in quanto non è libero, ma ancora inconscio. Lo stesso atto, che il filosofo postula da principio, pensato come inconscio, dà il primo atto del nostro obbietto, dell'Io.

In quest'atto l'Io è per noi, ma non per sè stesso, subbietto e obbietto insieme, rappresenta a un dipresso quel punto osservato nella costruzione della materia, in cui le due attività, l'originariamente illimitata e la limitante, sono ancora unite.

Il risultato di quest'atto è, ancora una volta, solo per noi, non per l'Io stesso, un limitarsi dell'attività obbiettiva mediante la subbiettiva. L'attività limitante poi, come un'attività che opera a distanza, e inoltre illimitabile, dev'esser necessariamente pensata come tendente a varcare il punto di limitazione.

In questo primo atto dunque son contenute le stessissime determinazioni, dalle quali è caratterizzato anche il primo momento della costruzione della materia.

In quest'atto sorge realmente una comune costruzione dall'Io come obbietto e come subbietto, ma questa costruzione per l'Io stesso non esiste. Perciò noi fummo portati ad un secondo atto, che è un intuirsi dell'Io in quella limitazione. Poichè l'Io non può divenire consapevole che la limitazione sia stata da lui medesimo posta, perciò quell'intuire è solo un trovare, o un sentire (1). Non essendo pertanto l'Io, in quest'atto, consapevole della sua propria attività, dalla quale esso è limitato, così insieme e immediatamente col sentire è posta anche, non per l'Io, ma per noi, l'opposizione tra l'Io e la cosa in sè.

Il che, espresso in altra forma, viene a dire: in questo secondo atto, non per l'Io, ma per noi, si separano, in due

(1) Per la diversità delle due lingue, non è possibile render qui la forza dell'originale tedesco: « *nur ein Finden. oder ein Empfinden* ».

attività completamente diverse ed esistenti a parte, quelle attività che originariamente erano in lui congiunte, cioè in quella dell'Io da una parte e quella della cosa dall'altra. Le attività, che originariamente sono attività di un identico subbietto, si dividono in subbietti diversi.

Quindi appare che il secondo momento, da noi ammesso nella costruzione della materia, cioè il momento, in cui le due forze divengono forze di subbietti diversi, sia per la fisica la stessa cosa di ciò che quel secondo atto dell'intelligenza è per la filosofia trascendentale. È anche evidente ora, che già col primo e secondo atto si ponga il fondamento alla costruzione della materia, o che l'Io, senza saperlo, già dal primo atto prenda quasi le mosse alla costruzione della materia.

Un'altra osservazione, che ci mostra ancor meglio l'identità del dinamico e del trascendentale, e fa gettare uno sguardo nella connessione che, partendo dal punto attuale, si va estendendo e allargando, è la seguente. Quel secondo atto è l'atto della sensazione. Che cosa è ora ciò che, mediante la sensazione, diviene obbietto? Nient'altro che qualità. Ma ogni qualità è soltanto elettricità, proposizione che è dimostrata nella filosofia della natura. Ma l'elettricità è appunto ciò da cui nella natura è designato quel secondo momento della costruzione. Si potrebbe adunque dire che quello, che nell'intelligenza è la sensazione, in natura sia l'elettricità (1).

L'identità del terzo atto col terzo momento dalla costruzione della materia non ha realmente bisogno di alcuna prova.

---

(1) « Il secondo momento nella costruzione della materia appare come frazione o parte della superficie, il cui prodotto costituisce quelle qualità dei corpi, che rispondono all'elettricità..... Poichè ogni sensazione ha il suo polo opposto, poichè tutte le sensazioni son determinate per via di opposizioni, perciò Schelling considera l'elettricità come il determinante di tutte le qualità sensibili. Nell'attrazione e ripulsione elettrica dei corpi è già attiva una specie di apprensione o sensazione reciproca. Tutte le differenze qualitative della materia son prodotte dalla diversità delle forze di coesione, le impressioni sensibili e le proprietà chimiche, le quali ultime son determinate dalle relazioni dei corpi col processo chimico, che entro la materia riproduce il terzo momento della sua costruzione, il determinato riempimento dello spazio. » K. FISCHER, op. cit., p. 445. Cfr. *Allgem. Deduct.*, §§ 53, 55.

È dunque evidente che l'Io, in quanto costruisce la materia, propriamente costruisce sè stesso. Il terzo atto è quello con cui l'Io diviene obbietto come senziente. Ma ciò non è possibile, secondo la maniera già dedotta, senza che le due attività, prima totalmente separate, vengano rappresentate in uno e medesimo identico prodotto. Questo prodotto, che è la materia, è pertanto una perfetta costruzione dell'Io, non però l'Io stesso, il quale è ancora identico colla materia. Se nel primo atto l'Io viene intuito solo come obbietto, nel secondo solo come subbietto, dovrà in questo, come l'una cosa e l'altra insieme, divenire obbietto, beninteso per il filosofo, non per sè stesso. Per sè stesso diviene obbietto in quell'atto, solo come subbietto. Che apparisca solo come materia, è necessario, perchè in quest'atto è invero subbietto-obbietto, ma senza intuirsi come tale. Il concetto dell'Io, dal quale il filosofo prende le mosse, è il concetto di un subbietto-obbietto, che è consapevole di sè stesso come tale. Tale non è la materia; per mezzo di essa, l'Io non si fa obbietto come Io. Ora la filosofia trascendentale è compiuta solo allora, quando l'Io diviene obbietto a sè stesso, come diviene al filosofo. Dunque la cerchia di questa scienza non può esser chiusa con l'epoca presente.

Il risultato del parallelo finora stabilito è, che i tre momenti nella costruzione della materia corrispondano realmente ai tre atti nell'intelligenza. Se pertanto quei tre momenti della natura sono, a dir proprio, tre momenti nella storia dell'autocoscienza, è abbastanza evidente che in effetti le forze tutte dell'universo rivengano in ultima analisi a forze rappresentative, proposizione sulla quale poggia l'idealismo leibniziano, che, rettamente inteso, non è in realtà diverso da quello trascendentale. Quando Leibniz chiama la materia lo stato di sonno delle monadi, o quando Hemsterhuis la chiama spirito fluito, vi è in queste espressioni un senso, che si può assai agevolmente cogliere dai principii ora esposti. Nel fatto la materia non è altro che lo spirito intuito nell'equilibrio delle sue attività. Non fa mestieri di ulteriori dimostrazioni per capire come, con questa rimozione di ogni dualismo o di ogni

reale opposizione tra spirito e materia, essendo questa medesima non altro che spirito estinto, e per converso quello materia guardata nel suo divenire, si ponga termine a una quantità di erronee induzioni sul rapporto tra l'una e l'altro.

Altrettanto poco si sente il bisogno di un più ampio svolgimento, per mostrare che una veduta siffatta meni a ben più alti concetti sull'essenza e la dignità della materia, che tutte le altre, per es. l'atomistica, la quale compone la materia di atomi, senza badare che noi con ciò non ci avviciniamo di un passo alla sua propria essenza, in quanto gli atomi stessi non sono altro che materia.

La costruzione della materia, dedotta *a priori*, dà le basi ad una teoria generale dei fenomeni della natura, nella quale si ha speranza di potersi liberare da tutte le ipotesi e chimere, di cui la fisica atomistica non cesserà mai di aver bisogno. Prima che il fisico atomista pervenga effettivamente alla spiegazione di un fenomeno naturale, è necessitato a fare una quantità di presupposti, per es. di materie, alle quali egli, del tutto arbitrariamente e senza la menoma prova, attribuisce un certo numero di qualità, per la semplice ragione, che proprio queste, e non altre, possono servire alla sua spiegazione. Una volta stabilito, che le cause ultime dei fenomeni naturali non possano mai ricercarsi con l'aiuto dell'esperienza, non resta altro che, o rinunziare affatto a conoscerle, o, come usa la fisica atomistica, inventarle, o rintracciarle *a priori*, unica fonte di sapere questa, che ci rimanga al di fuori dell'esperienza (1).

---

(1) Riassumiamo qui la critica dell'atomistica meccanica, istituita da SCHELLING nel *Primo abbozzo di un sistema* ecc. Ciò che è principio di ogni esistenza non può come ogni essere esterno, esistere nello spazio, pur essendo il principio di ogni riempimento dello spazio. Le qualità originarie sono adunque le primissime rappresentazioni negative dell'incondizionato nella natura. Per ispiegare queste qualità originarie, bisogna pensare (non già affermare che esistano realmente) delle azioni semplici. « Ciò che è indivisibile non può essere materia, dunque, per contrario, deve trovarsi di là dalla materia: ma di là dalla materia è la pura intensità — e questo concetto della pura intensità è espresso dal concetto dell'azione. — Non il prodotto di quest'azione è semplice — bensì l'azione medesima pensata astraendo dal prodotto.... » (Cfr. l'*In-*

SECONDA EPOCA.

DALL'INTUIZIONE PRODUTTIVA FINO ALLA RIFLESSIONE.

AVVERTENZA.

La prima epoca si chiude coll'elevazione dell'Io ad intelligenza. Le due attività, completamente separate e ritrovabili in sfere affatto diverse, vengono, grazie ad una terza che penetra in esse, ricollocate in uno e medesimo prodotto. Con questa penetrazione di una terza attività in entrambe, anche l'attività della cosa ridiviene un'attività dell'Io, il quale appunto perciò si eleva ad intelligenza.

Ma l'Io, in quanto è intuente, è interamente incatenato e legato anche nel produrre, nè può ad un tempo essere intuente e intuíto. La produzione è solo perciò completamente cieca ed inconscia. Giusta il metodo abbastanza noto della filosofia trascendentale, sorge ora la questione, come l'Io, che finora è solo per noi intuente ed intelligenza, divenga lo stesso anche per sè medesimo, o s'intuisca come tale. Non si può concepire assolutamente alcuna ragione, che determini l'Io ad intuirsi come produttivo, se nella produzione stessa non v'è una ragione, che ricacci in sè l'attività ideale dell'Io compresa nel produrre, e la ecciti con ciò a superare il prodotto. La questione, in che modo l'Io riconosca sè stesso come produttivo, equivale pertanto a dire: in che modo l'Io pervenga a sciogliere sè stesso dalla sua produzione e a superarla.

Prima che ci accingiamo a rispondere a siffatta questione,

---

troduzione all'abbozzo.) La filosofia della natura ammette adunque: 1) coll'atomistica che vi sia nella natura una molteplicità originaria di principii individuali. Ma ammette questi principii non come parti realmente materiali, bensì come attività originarie e semplici; 2) colla fisica dinamica è di accordo in ciò, che il fondamento delle qualità non si ritrovi in particelle materiali, in disaccordo perchè non fa consistere ogni diversità della materia unicamente in un diverso rapporto della forza attrattiva e della repulsiva. La filosofia della natura è pertanto atomistica dinamica. — Cfr. *Entwurf*, II (*Sämmtl. W.*, III, 20-25).

ciò che stiamo per notare servirà a dare un'idea anticipata del contenuto della prossima epoca.

Tutto l'oggetto della nostra indagine non è se non la spiegazione dell'autocoscienza. Tutti gli atti dell'Io, che finora abbiamo dedotti, o che dedurremo appresso, non sono se non i termini medii, attraverso i quali il nostro obbietto perviene all'autocoscienza. L'autocoscienza è un atto determinato, dunque anche tutti quei termini medii debbono essere atti determinati. Ma con ogni determinato atto nasce per l'Io un determinato prodotto. Ora l'Io non aveva a che fare col prodotto, ma con sè stesso. Non vuole già intuire il prodotto, ma intuire sè stesso nel prodotto. Ora sarebbe possibile e, come si mostrerà tra breve, è anzi necessario, che per l'Io, appunto in virtù dello sforzo d'intuire sè stesso nella produzione, sorga la condizione di un nuovo prodotto, e così via all'infinito, se per avventura non sopraggiunga una nuova, fin qui ignota limitazione, di tal fatta, che non si possa da noi scorgere in qual modo l'Io, una volta impegnatosi nel produrre, esca nuovamente fuori di esso, poichè la condizione di ogni produrre e il meccanismo di esso vengono continuamente ristabiliti.

Mentre perciò tentiamo di spiegare, come l'Io esca fuori dalla produzione, verremo piuttosto ad inviluppare il nostro obbietto in tutta una serie di produzioni. Potremo perciò risolvere solo in maniera assai indiretta il problema capitale di quest'epoca, e a noi, del pari che al nostro obbietto, accadrà di veder nascere tutt'altra cosa da quello che si ricercava, fino a tanto che usciremo fuori di questo circolo per una riflessione assolutamente spontanea. Tra questo punto dell'assoluta riflessione e il punto attuale della coscienza vi è, quale membro intermedio, tutta la varietà del mondo obbiettivo, dei suoi prodotti e fenomeni.

Poichè tutta la nostra filosofia sta nel punto di vista dell'intuizione, non in quello della riflessione, in cui per esempio trovasi Kant con la sua filosofia, perciò noi dedurremo la serie, che adesso incomincia, di atti dell'intelligenza come atti, non già per avventura come concetti di atti, o come categorie. Infatti è argomento di un'epoca più tardiva dell'autocoscienza il vedere come quegli atti pervengano alla riflessione.

D.

PROBLEMA:

Spiegare in che modo l'Io pervenga ad intuire sè stesso come produttivo.

Soluzione.

I.

A che l'Io s'intuisca come semplice attività, noi dobbiamo rinunziare, una volta che esso è divenuto produttivo. Che poi s'intuisca come produttivo, non si può concepire, se per lui, attraverso la produzione, non rinasce immediatamente un'attività ideale, per mezzo di cui s'intuisca in essa.

Si ammetta dunque intanto solo per ipotesi che l'Io abbia una intuizione di sè stesso nel suo produrre, per trovare intanto le condizioni di una tale intuizione. Se queste condizioni si ritrovano effettivamente nella coscienza, concluderemo che una tale intuizione abbia luogo realmente, e cercheremo di trovare il risultato di essa.

Se l'Io deve intuire sè stesso come producente, bisogna, questo è il primo fatto che qui possiamo assodare, che necessariamente si differenzii da sè stesso, in quanto è non producente. Infatti, mentre s'intuisce come produttivo, s'intuisce indubbiamente come alcunchè di determinato; ma non può intuirsi come alcunchè di determinato, senza contrapporre a sè qualcosa di altro, il che potrebbe ugualmente essere. —

Per agevolare la ricerca, domandiamo subito che cosa mai sarà quel non-produttivo nell'Io, al quale deve contrapporsi il produttivo. Si può già qui per lo meno intravedere. L'Io, in quanto è produttivo, è un'attività, non semplice, ma composta (presa questa parola nel senso in cui si parla per es.,

del movimento composto in meccanica). Il non-produttivo nell'Io deve pertanto essere contrapposto al produttivo come attività semplice.

Ma inoltre l'attività produttiva e questa semplice, per poter essere contrapposte l'una all'altra, debbono nello stesso tempo rimettersi d'accordo in un concetto superiore. Per rapporto a questo, debbono entrambe apparire come un'attività sola, dunque la loro diversità come alcunchè di meramente accidentale. Si dovrebbe mostrare che, posta una certa cosa, le due attività son diverse; non posta una certa cosa, le due attività sono identiche.

Dovrebbero inoltre di bel nuovo esservi nell'Io tre attività: una semplice, una composta, ed una terza che entrambe distingua e metta entrambe in relazione. Questa terza attività deve necessariamente essere anche semplice, poichè senza di ciò non potrebbe differenziare la composta come tale. Quell'attività semplice, alla quale vien riferita la composta, è dunque insieme quella che riferisce; e se quella che riferisce è caratterizzata, lo è anche quella che vien riferita.

Ora l'attività riferente non può essere altra da quell'attività ideale, da noi avanti postulata, che risorge immediatamente attraverso la produzione. Questa, appunto perchè è ideale, va solo all'Io stesso, e non è altro che quella semplice attività intuente, che fin da principio abbiamo posta nell'Io.

Il fondamento della relazione tra le due attività sarebbe perciò questo, che sono entrambe intuenti; il fondamento della differenza, che l'una è attività intuente semplice, l'altra composta.

Se le due attività debbono esser poste come intuenti, è necessario che sieno derivate entrambe da un unico principio. La condizione, sotto la quale entrambe differiscono, deve perciò apparire come accidentale in rapporto al principio. Quest'accidentale è comune ad ambedue; quello dunque che è accidentale per la produttiva, è anche accidentale per la semplice. Si trova ora nella produzione un accidentale, che possa insieme formare il limite comune delle due attività?

Per provare ciò, si rovesci la domanda. Che è mai l'essenziale, il necessario nella produzione? Il necessario è ciò che è condizione del produrre stesso; il casuale o accidentale sarà quindi l'opposto, ossia il limitante della produzione.

Il limitante della produzione è l'attività della cosa in sè, contrapposta all'Io. Ma questa non può essere accidentale per la produzione, giacchè essa è necessaria condizione del produrre. Non dunque lo stesso limitante sarà l'accidentale, ma il limitante del limitante.

Più chiaramente. L'attività della cosa in sè mi spiega soltanto, in generale, una limitazione dell'attività adesso produttiva, non l'accidentale di siffatta limitazione, o che la limitazione sia questa determinata. L'attività della cosa è in sè e per sè tanto poco limitata quanto quella dell'Io.

Che l'attività della cosa in sè sia il limitante dell'Io, si spiega col fatto che essa gli è opposta; ma che essa limiti l'Io in determinata maniera, ciò che non è possibile senza che essa del pari sia limitata, è deduzione che non si può più trarre da quell'opposizione. Essa potrebbe bene essere opposta all'Io, senza esser tale in maniera determinata.

Il necessario della produzione risiede pertanto nella opposizione in generale, il contingente nel limite di tale opposizione. Ma questo non è altro che il limite comune esistente tra l'Io e la cosa. Il limite è comune, ossia è limite altrettanto per la cosa che per l'Io.

Raccogliendo il nostro ragionamento, otteniamo come risultato quanto segue. Le due attività intuenti, identiche nel principio [1], si differenziano per il limite accidentale dell'Io e della cosa in sè, ovvero: ciò che è limite tra l'Io e la cosa, è anche il limite tra quelle due attività intuenti.

L'attività intuente semplice ha per obbietto solamente l'Io stesso; la composta, l'Io e la cosa insieme. La seconda, precisamente per questo, va in parte oltre il limite, ovvero è ad un tempo dentro e fuori del limite. Ora l'Io è solo al di qua

(1) « im Princip. »

del limite Io, poichè al di là del limite si è per sè stesso mutato nella cosa in sè. L'intuizione, che sorpassa il limite, esce dunque nello stesso tempo dall'Io, e apparisce così quale intuizione esterna. L'attività intuente semplice rimane al di dentro dell'Io, e può in questo senso chiamarsi intuizione interna.

Il rapporto tra le due attività intuenti è perciò il seguente. L'unico limite tra l'intuizione interna e l'esterna è il limite tra l'Io e la cosa in sè. Rimosso questo limite, l'intuizione interna e l'esterna si fondono. Il senso esterno comincia lì dove cessa l'interno. Ciò che a noi apparisce come obbietto dell'esterno, è solo un punto di limitazione dell'interno; entrambi, senso esterno ed interno, sono adunque originariamente identici, poichè l'esterno non è se non l'interno limitato. Il senso esterno è necessariamente anche interno, mentre invece l'interno non è necessariamente anche esterno. Ogni intuizione è intellettuale nel suo principio (1), per conseguenza il mondo obbiettivo non è se non l'intellettuale che apparisce chiuso entro certe barriere. —

Il risultato dell'intera ricerca è il seguente. Se l'Io deve intuire sè stesso come produttivo, conviene in primo luogo che in esso l'intuizione interna e l'esterna si separino; secondariamente, che ci sia una mutua relazione fra entrambe. Sorge adunque innanzi tutto la domanda: quale sarà il termine di relazione tra le due intuizioni.

Il termine di relazione è necessariamente un elemento comune ad entrambe. Ora l'intuizione interna non aveva nulla di comune con l'esterna come esterna, bensì viceversa l'intuizione esterna aveva qualcosa di comune con l'interna, poichè il senso esterno è anche interno. Il termine di relazione tra il senso esterno e l'interno è perciò di bel nuovo il senso interno.

Qui incominciamo per la prima volta a comprendere, come l'Io potesse riuscire a contrapporsi l'intuizione esterna ed interna e a metterle in relazione tra loro. Questo certamente

(1) « in ihrem Princip ».

non accadrebbe mai se lo stesso termine di relazione, il senso interno, non fosse compreso nell'intuizione esterna come il principio veramente attivo e costruttivo; poichè, se il senso esterno è l'interno limitato, noi dovremo invece porre come originariamente illimitabile quello interno come tale. Il senso interno non è perciò altra cosa che l'illimitabile tendenza, posta fin da principio nell'Io, ad intuire sè stesso, tendenza che qui soltanto per la prima volta è distinta come senso interno; dunque la medesima attività che nell'atto precedente venne a limitarsi immediatamente col suo uscire dal limite.

Dovendo l'Io riconoscere sè stesso nella intuizione esterna come intuente, converrebbe che riferisse l'intuizione esterna a quella ideale, adesso ripristinata, ma che apparisce come interna. Ma l'Io medesimo non è se non quest'intuizione ideale, poichè quella ideale e reale insieme è qualcosa di ben diverso; dunque ciò che riferisce e ciò a cui si riferisce sarebbero in quest'atto una sola e medesima cosa. Or potrebbe certamente l'intuizione esterna venir riferita all'interna, poichè entrambe son diverse, e tuttavia c'è un fondo d'identità tra l'una e l'altra. Ma l'Io non può riferire l'intuizione esterna all'interna come interna, poichè esso non può in un solo e medesimo atto riferire a sè l'intuizione esterna, e, nel riferirla, riflettere insieme sopra di sè come fondamento della relazione. Esso adunque non potrebbe riferire l'intuizione esterna all'interna, come interna, poichè, secondo il presupposto, non sarebbe altro che intuizione interna; e, dovendo riconoscere l'intuizione interna come tale, era necessario che fosse qualcosa di altro da questa.

Nell'atto precedente, l'Io era produttore, ma produttore e prodotto cadevano in uno; l'Io e il suo obbietto erano una sola e medesima cosa. Noi cerchiamo adesso un atto, in cui l'Io debba riconoscersi come produttore. Se ciò fosse possibile, non si presenterebbe nella coscienza nulla d'intuíto. Ma l'intuizione produttiva, se fosse riconosciuta, potrebbe esser riconosciuta come tale unicamente in opposizione all'interna. Ora l'interna anch'essa non sarebbe riconosciuta come interna, precisamente perchè l'Io in quest'atto non sa-

rebbe altrimenti null'altro che intuizione interna; perciò anche l'intuizione esterna non potrebbe esser riconosciuta come tale; e, poichè essa è riconoscibile solo come intuizione esterna, non potrebbe in generale esser riconosciuta come intuizione. Così di tutto quest'atto non rimarrebbe altro nella coscienza, che l'intuíto da una parte (separato dall'intuizione), l'Io (1) dall'altra come attività ideale, che ora è senso interno.

Nella coscienza empirica non si presenta semplicemente nulla di un'intuizione esterna come atto, e nulla può presentarsi; ma è di grande rilievo l'indagare come in essa possano coesistere l'obbietto e il senso interno, pur sempre illimitato e pienamente libero, per es. nell'abbozzo degli schemi e così via. — Allo stesso modo che l'intuizione esterna come atto, non si presenta nella coscienza neppure la cosa in sè; la quale, scacciata dalla coscienza per opera dell'obbietto sensibile, è principio meramente ideale di spiegazione della coscienza, e trovasi per l'intelligenza, come atto dell'intelligenza stessa, di là dalla coscienza. Come fondamento di spiegazione, la cosa in sè ha bisogno di una filosofia, la quale stia alcuni gradi più su della coscienza empirica. L'empirismo non salirà mai così alto. Kant almeno, introducendo nella filosofia la cosa in sè, ha dato il primo impulso adatto a portar la filosofia fuori della coscienza comune, ed ha almeno accennato, che il fondamento dell'obbietto presentantesi nella coscienza non si possa ritrovare in essa coscienza; salvochè egli non ha mai chiaramente intraveduto, e tanto meno spiegato, che quel principio di spiegazione esistente al di là della coscienza non sia altro infine che la nostra propria attività ideale, ipostatizzata come cosa in sè.

---

(1) Cfr. le *Abhandlungen*, III: Lo spirito si deve distinguere dal suo prodotto, deve intuire la sua attività. Ovvero: l'atto, onde nasce per lui il prodotto, deve separarsi dal prodotto stesso. Se ogni nostra conoscenza fosse empirica, non usciremmo giammai dalla semplice intuizione. In origine il nostro conoscere è tale. La distinzione del prodotto dall'atto appartiene a un atto posteriore dello spirito. — *Sämmtl. W.*, I, 388 e seg.

II.

Il risultato della relazione ammessa ipoteticamente sarebbe l'*obbietto sensibile* (separato dall'intuizione come atto) da una parte, e il *senso interno* dall'altra. Entrambi messi insieme fanno l'Io senziente con coscienza. Poichè ciò che noi chiamiamo senso interno, non è altro che il senziente con coscienza nell'Io. Nell'atto originario della sensazione l'Io era senziente, senza esserlo per sè stesso, cioè era senziente senza coscienza. Con l'atto testè dedotto, del quale per le ragioni indicate non può rimaner altro nell'Io che l'obbietto sensibile da una parte e il senso interno dall'altra, si mostra come l'Io, mediante l'intuizione produttiva, divenga *senziente con coscienza*.

Giusta l'indirizzo già abbastanza noto della filosofia trascendentale, il problema, in che modo l'Io si riconosca come producente, dev'essere ora così determinato: *in che modo l'Io si faccia obbietto come senziente con coscienza*. Ovvero, poichè sensazione con coscienza e senso interno è la stessa cosa, in che modo l'Io si faccia obbietto anche come senso interno.

Tutto il seguito della ricerca dovrà pertanto avere per obbietto quell'atto testè (I) dedotto della relazione e cercare di renderlo comprensibile.

È facile intendere quanto segue. L'Io può distinguere sè stesso come senziente con coscienza, solo per il fatto che oppone l'obbietto come il puro intuíto, ossia inconscio, a sè stesso come conscio (senziente con coscienza).

Ora l'obbietto, considerato dal punto di vista trascendentale, non è altro che la stessa intuizione esterna o produttiva. Soltanto, l'Io può non aver coscienza di quest'intuizione come tale. L'obbietto deve adunque essere altrettanto opposto al senso interno, quanto ad esso era opposto il senso esterno. Ma l'opposizione tra le due intuizioni, l'interna e l'esterna, era posta unicamente dal limite esistente tra l'una e l'altra. L'obbietto è adunque obbietto, solo in quanto è limitato dallo

stesso limite, dal quale erano divisi il senso interno e l'esterno, e che pertanto ora è, non più limite tra il senso interno e l'esterno, ma limite tra l'Io senziente con coscienza e l'obbietto pienamente inconscio.

L'Io pertanto non può opporre a sè l'obbietto, senza riconoscere il limite come limite. Ora in che modo è stato determinato il limite? — Come accidentale per ogni riguardo, accidentale per la cosa, del pari che per l'Io. In che senso è poi limite in generale per l'Io? Esso non è per avventura limite dell'attività, ma limite della passività nell'Io, s'intende della passività nell'Io reale e obbiettivo. La passività dell'Io fu per ciò appunto limitata, che il suo fondamento venne posto in una cosa in sè, che necessariamente era anche limitata. Ma ciò che è limite per la cosa in sè (l'attività ideale) è limite della passività dell'Io reale, non della sua attività, poichè questa è già limitata dalla stessa cosa in sè.

Che sia mai il limite per la cosa, la risposta viene da sè. Io e cosa sono opposti in modo, che quello ch'è passività in uno, è attività nell'altra. Ora, se il limite è limite della passività dell'Io, è necessariamente limite dell'attività della cosa, e in questo solo senso è limite comune tra l'uno e l'altra.

Il limite può dunque esser riconosciuto come limite, solo se venga riconosciuto come limite dell'attività della cosa. Si domanda come ciò si possa concepire.

Col limite dev'esser ristretta l'attività della cosa, ed esso deve riuscire accidentale, non soltanto per l'Io, ma ben anche per la cosa. Se è accidentale per la cosa, occorre che la cosa, originariamente e in sè e per sè, sia attività illimitata. Il fatto adunque che venga limitata l'attività della cosa, deve essere inesplicabile con la cosa stessa, spiegabile soltanto con una ragione al di fuori di essa.

Dov'è da cercare questa ragione? Nell'Io? Ma questa spiegazione non si può più fare dal punto di vista attuale. Che l'Io incosciente sia anche causa di questa limitazione della cosa (dell'attività ideale) e perciò della sua propria passività, ossia, come sarà mostrato fra breve, della sua speciale limitazione, l'Io stesso non può saperlo. Se dunque l'attività

della cosa, e quindi mediatamente la passività dell'Io, è limitata, non può l'Io stesso trovarne la ragione in altro, che in qualche cosa che adesso trovasi interamente al di fuori della coscienza, ma che pur tuttavia si concatena col momento attuale di essa. Com'è certo che l'Io deve riconoscere il limite come limite, così anche è certo che esso deve uscir fuori del limite, e trovar la sua ragione in qualche cosa che adesso non cade più nella coscienza. Questo elemento ignoto, che intanto vogliamo indicare con *A*, trovasi dunque necessariamente di là dalla produzione dell'obbietto attuale, che possiamo designare con *B*. Mentre l'Io produceva *B*, già doveva esistere *A*. Nel momento attuale della coscienza, non v'è pertanto a mutare più nulla, esso è quasi fuori del dominio dell'Io, poichè trovasi al di là della sua operazione attuale, ed è invariabilmente determinato per l'Io. Una volta posto *A*, deve anche esser posto *B*, proprio alla stessa maniera e non altrimenti che come è stato posto ora. Infatti *A* contiene la ragione della sua determinata limitazione.

Ma di questa ragione *A*, l'Io adesso non è più consapevole. La determinata limitazione di *B* sarà dunque per l'Io una limitazione accidentale, perchè esso non è più consapevole della sua ragione; ma per noi, che la conosciamo, necessaria.

Per maggior chiarezza soggiungiamo ancora un'osservazione. Il fatto che *B* sia questo determinato *B*, deve aver la sua ragione in un *A*, che adesso è interamente fuori della coscienza. Ma il fatto che *A* sia questo determinato *A*, ritrova forse la sua ragione in qualche altra cosa che sempre più retrocede, e così forse all'infinito, se non arriviamo per avventura ad una ragione generale, che determini l'intera serie. Questa ragione generale non può essere altro se non ciò che da principio abbiamo chiamato la limitazione nella limitazione, che non è stato ancora completamente dedotto, ma la cui ragione, per quanto possiamo già fin d'adesso intravedere, si fonda unicamente su quel comune limite tra l'attività ideale e la reale.

Dovendo l'Io riconoscere come accidentale il limite tra sè e l'obbietto, conviene che lo riconosca come condizionato da qualche cosa, che trovisi interamente fuori del momento attuale. Egli adunque si sente retrocesso ad un momento di cui non può aver coscienza. Si sente retrocesso, perchè non potrebbe esserlo realmente. Vi è dunque nell'Io uno stato d'impotenza, uno stato di necessitazione. Ciò che contiene la ragione della determinata limitazione di *B*, è già esistente *realiter* e in modo indipendente dall'Io. Così nell'Io, per rapporto ad *A*, avrà luogo soltanto una produzione ideale o una riproduzione. Ma ogni riproduzione è libera, perchè essa è un'attività completamente ideale. *A* deve invero esser determinato in maniera appunto, da contener la ragione della determinata limitazione di *B*; dunque, nella riproduzione di *A*, l'Io sarà libero, non materialmente, ma formalmente. All'incontro, nella produzione di *B*, esso non era libero nè *materialiter* nè *formaliter*, poichè una volta che esisteva *A*, doveva produrre *B*, come determinato appunto in quella maniera, e non poteva al suo luogo produrre altro. L'Io è qui in un solo e medesimo atto, libero *formaliter* e *formaliter* necessitato. L'una cosa è condizionata dall'altra. L'Io non potrebbe, per rispetto a *B*, sentirsi necessitato, se non potesse retrocedere ad un momento anteriore, dove non era ancora *B*, dov'esso, in rapporto al medesimo, si sentiva libero. Ma, viceversa, esso non si sentirebbe spinto indietro, se non si sentisse attualmente necessitato.

Lo stato dell'Io nel momento attuale è, in breve, questo. Esso si sente respinto ad un momento della coscienza, nel quale non può ritornare. Il limite comune tra l'Io e l'obbietto, il fondamento della seconda limitazione, costituisce il limite tra il momento attuale ed uno passato. Il sentimento di questo venir respinto ad un momento, nel quale non può tornare *realiter*, è il sentimento del presente. L'Io dunque nel primo momento della sua coscienza trovasi già compreso in un presente. Infatti esso non può opporre a sè l'obbietto, senza sentirsi limitato e quasi contratto in un punto. Questo sentimento non è altro che quello che si designa col sentimento

di sè stesso. Con esso incomincia ogni coscienza, e, mediante esso, l'Io si oppone per la prima volta all'obbietto [1].

Nel sentimento di sè il senso interno, cioè la sensazione legata alla coscienza, si fa obbietto a sè stesso. Appunto per ciò è completamente diverso dalla sensazione, nella quale apparisce necessariamente qualcosa di diverso dall'Io. Nell'atto precedente, l'Io era senso interno, ma senza esser tale per sè stesso.

Come dunque l'Io si fa ora obbietto quale senso interno? Unicamente e solamente col fatto, che per lui nasce il tempo (non il tempo, in quanto è già intuito esternamente, ma il tempo come semplice punto, come semplice limite). In quanto l'Io oppone a sè l'obbietto, nasce per lui il sentimento di sè stesso, cioè egli si fa obbietto come pura intensità, come attività, che si può espandere solo secondo una dimensione, ma che adesso è raccolta su di un punto; e proprio quell'attività, estendibile secondo una sola dimensione, è, se diventa obbietto a sè stessa, tempo. Il tempo non è qualche cosa, che scorra in maniera indipendente dall'Io, ma l'Io medesimo è il tempo concepito in attività.

Or poichè l'Io nel medesimo atto oppone a sè l'obbietto, così ad esso l'obbietto dovrà apparire come negazione di ogni intensità, cioè come pura estensività.

L'Io dunque non può opporre a sè l'obbietto, senza che in esso l'intuizione interna e l'esterna, non soltanto si separino, ma diventino anche obbietto come tali.

Ora l'intuizione, colla quale il senso interno si fa obbietto, è il tempo (qui però si parla del tempo puro, cioè del tempo nella sua completa indipendenza dallo spazio); l'intuizione,

---

(1) Nessuna rappresentazione — nota altrove Schelling — è possibile senza passività, ma neppure senz'attività. Noi non possiamo astrarre dal prodotto dell'intuizione senza operare liberamente, cioè senza ripetere liberamente il modo originario d'operare (dello spirito) nell'intuizione, e viceversa. Noi non possiamo dunque astrarre dal prodotto dell'operazione, senza opporlo all'operazione libera, e viceversa. Solo colla nostra astrazione il prodotto del nostro operare diviene obbietto. Solo col mio libero operare, in quanto gli è opposto un obbietto, nasce per me la coscienza. — Cfr. le *Abhandlungen*, cit. *Sämmtl. W.*, I, 370.

colla quale il senso esterno si fa obbietto, lo spazio. Dunque l'Io non può opporre a sè l'obbietto, senza che per lui diventi obbietto, da una parte, per via del tempo, il senso interno, dall'altra per via dello spazio, il senso esterno.

III.

Nella prima costruzione dell'obbietto erano compresi il senso interno e l'esterno insieme. L'obbietto apparisce come pura estensività, solo se il senso esterno diviene obbietto per l'Io, giacchè il senso interno stesso è quello per cui l'esterno diviene obbietto; dunque entrambi non possono esser più riuniti, il che peraltro non era il caso della costruzione originaria. L'obbietto adunque non è nè solamente senso interno, nè solamente senso esterno, ma senso interno ed esterno insieme, in modo che entrambi vengono limitati a vicenda.

Per determinare, più esattamente che non siasi fatto sinora, l'obbietto come unificazione di entrambe le forme d'intuizione, dobbiamo distinguere i membri opposti della sintesi più rigorosamente di quel che si sia fatto sinora.

Che cosa è dunque il senso interno, e che cosa è l'esterno, pensati entrambi nella loro illimitatezza?

Il senso interno non è altra cosa che l'attività dell'Io respinta in sè stessa. Se pensiamo il senso interno come semplicemente non limitato dall'esterno, l'Io si troverà nel più alto stato del sentimento, tutta la sua illimitabile attività si troverà quasi concentrata in un unico punto (1). Se pensiamo invece il senso esterno come non limitato dall'interno, esso sarebbe assoluta negazione di ogni intensità, l'Io sarebbe interamente sciolto, non vi sarebbe alcuna resistenza in esso.

Il senso interno adunque, pensato nella sua illimitatezza, è rappresentato dal punto, dall'assoluto limite, o dal sim-

---

(1) Il testo dice, in modo un po' differente: « so wird das Ich im höchsten Zustand des Gefühls seine ganze unbegrenzbare Thätigkeit gleichsam concentrirt seyn auf einen einzigen Punkt ».

bolo del tempo nella sua indipendenza dallo spazio. Infatti il tempo, pensato in sè e per sè, non è se non l'assoluto limite; perciò la sintesi del tempo con lo spazio, che fin adesso non è stata ancora dedotta, non può venir espressa se non dalla linea o dal punto esteso.

L'opposto del punto, o l'assoluta estensività, è la negazione di ogni intensità, l'infinito spazio, quasi l'Io sciolto.

Nell'obbietto stesso, cioè nel produrre, non possono dunque nascere lo spazio e il tempo se non insieme e indivisi l'un dall'altro. Entrambi si oppongono, precisamente perchè si limitano a vicenda. Entrambi sono per sè egualmente infiniti, solo in senso opposto. Il tempo divien finito solo mercè lo spazio, lo spazio divien finito solo mercè il tempo. L'uno divien finito mediante l'altro, vale a dire l'uno è determinato e misurato dall'altro. Perciò la misura originaria del tempo è lo spazio che in esso percorre un corpo uniformemente accelerato, l'originaria misura dello spazio è il tempo che ha bisogno di percorrere in esso un corpo uniformemente accelerato. Entrambi si mostrano adunque come assolutamente inseparabili.

Ora lo spazio non è altra cosa che il senso esterno diveniente obbietto, il tempo non è altra cosa che il senso interno diveniente obbietto; dunque ciò che vale per lo spazio e il tempo vale anche per il senso esterno e l'interno. L'obbietto è il senso esterno, determinato dal senso interno. L'estensività nell'obbietto non è semplice grandezza spaziale, ma estensività determinata dall'intensità, in una parola ciò che noi chiamiamo forza. Infatti l'intensità di una forza può venir misurata solo dallo spazio, nel quale essa può estendersi, senza divenire = 0. Come, viceversa, questo spazio è determinato a sua volta dalla grandezza di quella forza per il senso interno. Ciò che nell'obbietto risponde al senso interno è l'intensità; ciò che all'esterno, l'estensività. Ma l'intensità e l'estensività sono determinate a vicenda l'una dall'altra. L'obbietto non è altra cosa, che il tempo fissato, semplicemente attuale; ma il tempo è fissato unicamente e solamente dallo spazio riempito, e il riempimento dello spazio

è determinato unicamente e solamente dalla grandezza del tempo, se è *prior*, non nello spazio, ma *extensione*. Quello adunque, che determina il riempimento dello spazio, ha una esistenza nel tempo; viceversa, quello che fissa il tempo, ha una semplice esistenza nello spazio. Ora ciò che nell'obbietto ha una semplice esistenza nel tempo, è appunto ciò per cui l'obbietto appartiene al senso interno, e la grandezza dell'obbietto per il senso interno è determinata solo dal comune limite tra il senso interno e l'esterno, limite che apparisce meramente accidentale. Pertanto ciò che nell'obbietto risponde al senso interno, o ciò che ha solo una grandezza nel tempo, apparirà come il meramente casuale o accidentale; all'incontro ciò che nell'obbietto risponde al senso esterno, o che ha una grandezza nello spazio, apparirà come il necessario o il sostanziale [1].

Come dunque l'obbietto è estensività e intensità ad un tempo, così del pari è sostanza ed accidente insieme; ambedue sono in esso inseparabili, e solo con ambedue insieme è compiuto l'obbietto.

---

1) « Ancora, nè lo spazio è rappresentabile senza il tempo, nè il tempo senza lo spazio. La misura originaria di ogni spazio è il tempo... Perciò tempo e spazio son condizioni necessarie di ogni intuizione. Senza del tempo, l'obbietto è privo di forma, senza spazio è privo di estensione. Questo è in origine assolutamente indeterminato (l'ἄπειρον di Platone); quello è ciò che dà determinazione ad ogni cosa (πέρας in Platone). Spazio senza tempo è sfera senza limite, tempo senza spazio è limite senza sfera. Ora determinazione, limite è qualcosa di originariamente negativo. All'incontro, sfera, estensione, ecc. è originariamente positiva... Spazio e tempo sono puramente formali; sono modi originarii di operare dell'animo, concepiti nella loro generalità. Ma possono tuttavia servire come un principio, secondo il quale può determinarsi anche il materiale degli originarii modi d'operare dell'animo nell'intuizione. Secondo esso, nell'intuizione debbono riunirsi, incontrarsi, determinarsi e limitarsi a vicenda due attività opposte originariamente e secondo la loro natura. L'una sarà d'indole positiva, l'altra d'indole negativa. Ora l'ultima, che altro sarà mai se non ciò che il Kant designa come l'attività che opera su di noi dall'esterno? La prima poi è evidentemente quella ch'egli ammette come efficace nella sintesi dell'intuizione, cioè l'attività originariamente psichica. Ed è così dimostrato a luce meridiana: che l'obbietto non sia qualcosa che ci venga data dall'esterno, come tale, ma solo un prodotto della nostra attività psichica originaria..... ». Cfr. *Abhandlungen*, *Sämmtl. W.*, I, 356 e seg.

Ciò che nell'obbietto è sostanza, ha solo una grandezza nello spazio; ciò che è accidente, ha solo una grandezza nel tempo. Con lo spazio riempito vien fissato il tempo, con la grandezza nel tempo vien riempito in determinata maniera lo spazio.

Se ora con questo risultato ritorniamo alla questione, da cui ha preso le mosse la presente indagine, si avrà questa conseguenza. — L'Io doveva opporre a sè l'obbietto, per riconoscerlo come obbietto. Ma in questa opposizione diveniva obbietto per l'Io il senso esterno ed interno; cioè per noi, che filosofiamo, si distinguevano nell'Io spazio e tempo, nell'obbietto sostanza ed accidente. — Che sostanza e accidente fossero distinguibili, si poggiava dunque sul semplice fatto, che all'uno spetta solo un'esistenza nel tempo, all'altra solo un'esistenza nello spazio. Unicamente coll'accidentale dell'intuizione, l'Io è limitato in generale al tempo; giacchè la sostanza, avendo solo un'esistenza nello spazio, ha anche una esistenza del tutto indipendente dal tempo, e lascia del tutto illimitata l'intelligenza in riguardo al tempo.

Una volta resi distinguibili per il filosofo in questa maniera, e con l'atto precedentemente dedotto dell'Io, spazio e tempo nell'Io, sostanza e accidente nell'obbietto, si domanda adesso, conforme al noto metodo, in che modo lo spazio e il tempo, e quindi la sostanza e l'accidente, si rendano distinguibili anche per l'Io stesso.

Il tempo non è se non il senso interno che diviene obbietto per sè, lo spazio il senso esterno che diviene obbietto per esso. Se dunque entrambi debbono divenire nuovamente obbietto, questo può accadere solo mediante un intuire potenziato, cioè produttivo. Entrambi sono intuizioni dell'Io, le quali possono ridivenire obbietto per l'Io unicamente per il fatto che escono fuori dell'Io. Che significa ora fuori dell'Io? — L'Io nel momento attuale è soltanto senso interno. Fuori dell'Io pertanto è ciò che è solo per il senso esterno. Entrambi, spazio e tempo, non possono divenir obbietto per l'Io se non mediante la produzione, ossia, perchè l'Io ha cessato di produrre (essendo ora solamente senso interno), per

il fatto che l'Io adesso produce di bel nuovo. — Ma in ogni produrre son riuniti sinteticamente spazio e tempo, del pari che senso interno ed esterno. Dunque altresì con questo secondo produrre non sarebbe guadagnato nulla, noi resteremmo con esso al medesimo punto in cui eravamo col primo, se questo secondo produrre non fosse opposto al primo, in guisa da divenir obbietto per l'Io immediatamente mercè l'opposizione al primo. — Che poi il secondo sia opposto al primo, si può concepire solo se per avventura il primo è il limitante del secondo. — Adunque il fatto che l'Io in generale continui a produrre, non potrebbe in nessun caso trovar la ragione nel primo produrre, poichè questo non è se non il limitante del secondo, e presuppone già una qualche cosa da limitare, o il materiale della limitazione, ma dovrebbe ritrovarla nell'infinità propria dell'Io.

Non dunque del fatto, che l'Io in generale passi dalla produzione attuale ad una seguente, bensì del solo fatto che l'obbietto seguente sia prodotto con questa determinata limitazione, si potrebbe ritrovar la ragione nel primo produrre. In una parola, soltanto l'accidentale del secondo produrre potrebbe esser determinato dal primo. Noi designiamo il primo produrre con *B*, il secondo con *C*. Ora se *B* contiene soltanto la ragione dell'accidentale in *C*, ne deriva che anche un accidentale in *B* possa essere ciò da cui è determinato l'accidentale in *C*. Infatti che *C* sia limitato in questa determinata maniera da *B*, è possibile solo per il fatto, che *B* stesso è limitato in determinata maniera, cioè solo mediante ciò che in esso medesimo è accidentale.

Per agevolare la ricerca, e per far vedere subito a che miri, noteremo che ci avviciniamo alla deduzione del rapporto di causalità. Poichè questo è un punto, dal quale, più facilmente che da molti altri, si può penetrare nel modo secondo cui son dedotte le categorie dell'idealismo trascendentale, ci sia concesso di premettere una riflessione generale sul nostro procedimento.

Noi deduciamo il rapporto di causalità come la necessaria condizione, sotto la quale soltanto può l'Io riconoscere

l'obbietto presente come obbietto. Se la rappresentazione continuasse a stare nell'intelligenza in generale, se il tempo rimanesse fissato, non solo nella intelligenza non vi sarebbe alcuna varietà di rappresentazioni (questo s'intende da sè), ma neanche l'obbietto presente sarebbe riconosciuto come presente.

La successione nel rapporto di causalità è una successione necessaria. In generale non è concepibile originariamente alcuna successione arbitraria nelle rappresentazioni. L'arbitrio, che per es. ha luogo nella concezione delle singole parti di un tutto come prodotto organico o artistico, è in fin dei conti fondato esso pure in un rapporto di causalità. Da qualunque parte del primo io muova, sarò pur sempre spinto da una ad un'altra, e da questa a quella, perchè nell'organico ogni elemento è alternativamente causa ed effetto. Così non è certamente nel prodotto artistico: qui una parte non è causa dell'altra, ma tuttavia l'una presuppone l'altra nell'intelletto produttivo dell'artista. Così è in ogni cosa, in cui la successione nelle rappresentazioni sembra arbitraria, per es. nella concezione delle singole parti della natura inorganica, nella quale parimenti vi è una generale azione reciproca di tutte le parti.

Tutte le categorie sono modi d'azione, grazie a cui si producono per noi gli obbietti stessi. Non esiste per l'intelligenza alcun obbietto, se non v'è un rapporto di causalità, e questo rapporto è appunto perciò inseparabile dagli obbietti. Quando si giudica che *A* sia la causa di *B*, ciò significa: la successione che ha luogo fra l'uno e l'altro, ha luogo, non solo nel mio pensiero, ma negli obbietti stessi. Nè *A* nè *B* potrebbero in generale e s i s t e r e se non fossero in questo rapporto. Qui dunque non vi è soltanto una successione in generale, ma una successione, che è condizione degli obbietti stessi. Che cosa può intendersi ora nell'idealismo per quell'opposizione tra ciò che è nel semplice pensiero e ciò che è negli obbietti stessi? La successione è obbiettiva, significa idealisticamente questo: la sua ragione sta, non nel mio libero e cosciente pensiero, ma nel mio inconscio produrre. La ragione di quella successione non sta in noi,

significa: noi non siamo conscii di questa successione, prima che accada, ma il suo accadere e il divenir conscii di essa è una sola e medesima cosa. La successione ci deve apparire come inseparabile dai fenomeni, allo stesso modo in cui i fenomeni appaiono come inseparabili da quella successione. Per l'esperienza si ottiene dunque lo stesso risultato, o che la successione sia legata alle cose, o che le cose sian legate alla successione. Che però ambedue siano generalmente inseparabili, è il giudizio dell'intelletto comune. Perciò è effettivamente una grande assurdità lo spiegare la successione con l'atto dell'intelligenza, gli obbietti invece come indipendenti da essa. Per lo meno converrebbe presentare ambedue, la successione come gli obbietti, del pari indipendenti dalle rappresentazioni.

Torniamo all'argomento. Abbiamo ora due obbietti, *B* e *C*. Che cosa era mai *B?* Era sostanza ed accidente inseparabilmente congiunti. In quanto sostanza, non è altro che lo stesso tempo fissato; poichè, per il fatto che il tempo si fissa per noi, sorge per noi la sostanza, e viceversa. Dunque, se pur vi è una successione nel tempo, la sostanza stessa deve a sua volta essere ciò che permane nel tempo. Dato ciò, la sostanza non può nè nascere nè sparire. Essa non può nascere; poichè, supponendo che qualche cosa nasca, conviene che vi sia stato prima un momento, in cui essa non esisteva ancora; quel momento poi doveva esser fissato, dunque in quel momento stesso doveva esserci qualcosa di permanente. Così quel che adesso nasce, è solo una determinazione del permanente, non il permanente medesimo, che è sempre quello. Tanto meno la sostanza può sparire; poichè, mentre qualche cosa sparisce, deve rimanere qualche cosa di permanente, dal quale venga fissato il momento dello sparire. Dunque ciò che spariva, non era il permanente medesimo, ma solo una determinazione del permanente.

Pertanto, se nessun obbietto può produrre o annullare l'altro secondo la sostanza, potrà soltanto l'accidentale dell'obbietto seguente essere stato determinato dal precedente, e viceversa il solo accidentale dell'ultimo potrà esser quello, da cui è stato determinato l'accidentale del primo.

Per il fatto ora, che *B* determina un accidentale in *C*, si separano nell'obbietto sostanza ed accidente; la sostanza permane, mentre gli accidenti cambiano; — lo spazio è immobile, mentre il tempo scorre: entrambi dunque divengono obbietto per l'Io come separati. Ma appunto per ciò l'Io si vede anche condotto ad un nuovo stato, cioè all'involontaria successione delle rappresentazioni; e questo stato è ora quello, al quale si deve rivolgere la nostra riflessione.

« L'accidentale di *B* contiene la ragione di un accidentale in *C*. » — Ancora una volta, questo è noto solo a noi, che consideriamo l'Io. Ora anche l'intelligenza stessa deve riconoscere l'accidentale di *B* come la ragione di quello in *C*, il che non è possibile, senza che *B* e *C* vengano entrambi opposti in un solo e medesimo atto, e messi di nuovo in relazione tra loro. Che entrambi vengano opposti, è evidente, poichè *B* vien discacciato dalla coscienza per opera di *C*, e ritorna al momento passato; *B* è la causa, *C* l'effetto, *B* il limitante, *C* il limitato. Come poi entrambi siano posti in mutua relazione, non si può comprendere, non essendo ora l'Io altra cosa che una successione di rappresentazioni originarie, di cui l'una scaccia l'altra. (Per la stessa ragione per cui l'Io è spinto da *B* a *C*, sarà anche spinto da *C* a *D*, e così via.) Fu stabilito come certo che solo gli accidenti possan nascere e sparire, non le sostanze. Ma che è mai la sostanza? Essa non è se non il tempo fissato. Dunque neppur le sostanze possono rimanere (s'intende, per l'Io; poichè la questione, come le sostanze possano per avventura durare di per sè, non ha alcun senso); infatti il tempo ora è in generale non fissato, ma scorrente (non in sè del pari, ma solo per l'Io); le sostanze non possono dunque venir fissate, perchè l'Io medesimo non è fissato, non essendo ora l'Io altra cosa che questa successione medesima. —

Questo stato dell'intelligenza, nel quale essa è unicamente successione di rappresentazioni, è del rimanente un semplice stato intermedio, che il filosofo ammette in essa, perchè necessariamente attraverso questo stato essa perviene al seguente. —

Non di meno le sostanze debbon rimanere, se occorre che sia possibile un'opposizione tra *B* e *C*. Ma è impossibile che la successione sia fissata, se non forse per il fatto che si determinano in essa direzioni opposte. La successione ha un'unica direzione. Questa unica direzione, astratta dalla successione, costituisce appunto il tempo, che, esternamente intuíto, ha un'unica dimensione.

Ma direzioni opposte potrebbero determinarsi nella successione per il solo fatto, che l'Io, mentre è spinto da *B* a *C*, venga insieme respinto verso *B*; giacchè allora le direzioni opposte si distruggono, la successione è fissata, e per ciò appunto anche le sostanze. Ora indubbiamente l'Io può esser respinto da *C* a *B* solo nella stessa maniera in cui fu spinto da *B* a *C*. Cioè alla stessa guisa in cui *B* conteneva la ragione di una determinazione in *C*, dovrebbe *C* a sua volta contener la ragione di una determinazione in *B*. Ma questa determinazione in *B* non può esserci stata, prima che fosse *C*; poichè l'accidentale di *C* ne deve già contener la ragione, *C* poi nasce per l'Io come questo determinato elemento solo nel momento attuale; *C* come sostanza può forse essere già stato prima, se non che l'Io adesso non ne sa nulla, esso nasce per lui generalmente quando nasce per lui come quest'elemento determinato; dunque eziandio quella determinazione in *B*, la cui ragione dev'essere contenuta in *C*, dovrebbe nascere solo in questo momento. Dunque in quell'uno e medesimo momento indivisibile, nel quale *C* è determinato da *B*, dovrebbe a sua volta anche *B* essere determinato da *C*. Ora *B* e *C* sono stati opposti nella coscienza, dunque necessariamente un porre in *C* dev'essere un non-porre in *B*, e viceversa, in modo che, ammessa come positiva la determinazione di *C* per mezzo di *B*, debba esser posta quella di *B* per mezzo di *C* come negativa della prima.

Fa appena bisogno di ricordare che noi, con quanto si è esposto finora, abbiamo dedotte tutte le determinazioni del rapporto di reciproca azione. In generale non è costruibile alcun rapporto di causalità senza azione reciproca; in altri termini, l'opposizione, di cui si è già espressa l'esigenza,

è impossibile, se le sostanze non vengono scambievolmente fissate come sostrati del rapporto. Ma esse non possono venir fissate se non a condizione che il rapporto di causalità sia reciproco. Infatti, se le sostanze non si trovano in reciproca azione, possono bensì venir poste entrambe nella coscienza, ma solo a patto che sia posta l'una se non è posta l'altra, e viceversa; non già che nello stesso indivisibile momento, in cui è posta l'una, sia posta anche l'altra: il che è necessario, dato che l'Io debba riconoscerle entrambe come legate dal rapporto causale. Questo fatto, che sian poste entrambe simultaneamente, non già ora l'una, e poi l'altra, si può pensare soltanto se entrambe vengon poste l'una per mezzo dell'altra, cioè se nella seconda vi è ogni motivo di una determinazione che sia proporzionale ed opposta a quella introdotta nella prima, cioè se entrambe stanno in reciproca azione fra loro.

Grazie alla reciprocità d'azione vien fissata la successione, vien ripristinato il presente, e quindi la simultaneità di sostanza ed accidente nell'obbietto; *B* e *C* sono entrambi insieme causa ed effetto. Come causa, tutto è sostanza, giacchè può esser riconosciuto come causa solo in quanto è intuito come permanente; come effetto, è accidente. Grazie alla reciprocità d'azione, vengono dunque unificati di bel nuovo sinteticamente sostanza ed accidente. La possibilità di riconoscere l'obbietto come tale è perciò condizionata per l'Io dalla necessità della successione e della reciprocità di azione, di cui quella toglie il presente (affinchè l'Io possa oltrepassare l'obbietto), questa invece lo ricostituisce.

Non si è ancora dedotto che *B* e *C*, per il fatto che in un solo e medesimo momento sono scambievolmente motivo di determinazioni a loro intrinseche, siano anche insieme fuori di questo momento. Per l'intelligenza stessa, quella simultaneità non vale altro che un momento, poichè, siccome l'intelligenza produce di continuo, e finora non c'è stata alcuna ragione per cui venga nuovamente limitato il produrre stesso, perciò essa dovrà ancora una volta esser rapita nel torrente della successione. Così non si è ancora spiegato in che modo l'intel-

ligenza pervenga ad ammettere una simultaneità di tutte le sostanze nel mondo, cioè un'universale reciprocità d'azione.

Insieme con la reciprocità d'azione è dedotto anche il concetto della coesistenza. Ogni simultaneità è solo per un atto dell'intelligenza, e la coesistenza è solo condizione dell'originaria successione delle nostre rappresentazioni. Le sostanze non son nulla di diverso dalla coesistenza. Le sostanze son fissate come sostanze, vuol dire: è posta la coesistenza; e viceversa, la coesistenza non è altro che un reciproco fissarsi delle sostanze l'una per mezzo dell'altra. Or se quest'atto dell'intelligenza è riprodotto idealmente, cioè con coscienza, nasce per me lo spazio, come semplice forma della coesistenza, o della simultaneità. In generale, soltanto con la categoria della reciprocità d'azione lo spazio diviene forma della coesistenza; nella categoria della sostanza esso non appare se non come forma dell'estensività. Lo spazio adunque non è altro che un atto dell'intelligenza. Noi possiamo definire lo spazio come il tempo fermato, il tempo invece come lo spazio fluente. Nello spazio, per sè considerato, tutte le cose esistono l'una accanto all'altra, come nel tempo divenuto obbiettivo l'una dopo l'altra. Entrambi, spazio e tempo, non possono pertanto divenire obbietto se non nella successione come tale, poichè in essa lo spazio riposa, mentre il tempo scorre. Sinteticamente uniti, lo spazio e il tempo divenuto obbiettivo, si mostrano entrambi nella reciprocità d'azione. La simultaneità appunto è questa unione; la coesistenza nello spazio si muta, se si aggiunge la determinazione del tempo, in una simultaneità. Parimenti la successione nel tempo, se si aggiunge la determinazione dello spazio. — Solo nel tempo vi è originariamente direzione, sebbene il punto, che gli dà la direzione, si trovi nell'infinito; ma precisamente perchè il tempo ha originariamente direzione, si distingue in esso una unica direzione. Nello spazio non v'è originariamente alcuna direzione, poichè tutte le direzioni si elidono a vicenda; esso, come sostrato ideale di ogni successione, è assoluta quiete, assoluta mancanza d'intensità, e, in questo senso, nulla. — Ciò che fin da principio ha reso perplessi i filosofi circa lo spazio,

è appunto il fatto, che esso ha tutti i predicati del nulla, e pur tuttavia non può esser considerato come nulla. — Precisamente perchè nello spazio non v'è originariamente alcuna direzione, vi sono in esso, una volta determinatasi la direzione, tutte le direzioni. Ora, mediante il semplice rapporto di causalità, vi è una sola direzione; io posso venire solo da *A* a *B*, non già tornare da *B* ad *A*, e, solo mediante la categoria della reciprocità d'azione, tutte le direzioni divengono egualmente possibili.

Le indagini finora istituite racchiudono la completa deduzione delle categorie di relazione, e, poichè originariamente non ve n'è altra all'infuori di questa, la deduzione di tutte le categorie, non per l'intelligenza stessa (poichè solo nell'epoca seguente può venir chiarito in che modo questa pervenga a riconoscerle come tale), sibbene per il filosofo. Se si consideri la tavola delle categorie in Kant, si troverà che sempre le due prime di ogni classe sono tra loro opposte, e che la terza è l'unificazione di entrambe (1). — Mediante il rapporto di sostanza ed accidente per es. è determinato solo un obbietto; mediante quello di causa ed effetto è determinata una pluralità di obbietti; mediante la reciprocità di azione vengono di bel nuovo unificati anche questi in un solo obbietto. — Nel primo rapporto è posta come unita qualche cosa, che nel secondo è tolta nuovamente, e solo nella terza è di nuovo legata sinteticamente. Inoltre le due prime categorie non sono se non fattori ideali, e soltanto la terza, che risulta da entrambe, è il reale. Dunque nella coscienza originaria, o nell'intelligenza medesima, in quanto è compresa

(1) Considerazioni analoghe fa l'*A.* nelle *Abhandlungen*. Ispirandosi ad un'osservazione fatta da Kant nell'Introduzione alla *Critica del giudizio*, egli dice che, essendo la sintesi originaria un'unità sintetica, è necessario presupporre, per la sua possibilità, la condizione e il condizionato. Ora nè la condizione è realmente rappresentabile senza il condizionato, nè viceversa il condizionato senza la condizione, cioè entrambi non sono rappresentabili se non in un terzo, il quale nasce dalla loro unione. Così, tra le categorie della qualità, nè la realtà nè la negazione sono rappresentabili assolutamente, ma soltanto nella loro unione, cioè noi non possiamo separarle senza unirle, nè unirle senza separarle. — Cfr. *Sämmtl. W.*, I, 425 e seg.

nel meccanismo rappresentativo, non può apparire nè il singolo obbietto come sostanza ed accidente, nè eziandio un puro rapporto di causalità (nel quale cioè vi sarebbe successione secondo un'unica direzione); ma la categoria della reciprocità d'azione è quella per mezzo di cui l'obbietto diviene primamente per l'Io sostanza ed accidente insieme, causa ed effetto. In quanto l'obbietto è sintesi del senso interno ed esterno, trovasi necessariamente a contatto con un momento passato ed uno successivo. Nel rapporto di causalità è rotta quella sintesi, in quanto le sostanze permangono per il senso esterno, mentre gli accidenti passano davanti a quello interno. Ma il rapporto di causalità non può essere riconosciuto come tale, senza che le due sostanze, le quali vi son comprese, vengano ricollegate in una sola; e così procede questa sintesi fino all'idea della natura, nella quale finalmente tutte le sostanze son legate in una sola, che non è in reciprocità d'azione se non con sè stessa.

Con quest'assoluta sintesi verrebbe fissata ogni involontaria successione delle rappresentazioni. Ma poichè finora non vediamo alcuna ragione del modo in cui l'Io possa interamente uscir fuori della successione, e poichè concepiamo soltanto le sintesi relative, non l'assoluta; perciò scorgiamo in precedenza che la rappresentazione della natura come dell'assoluta totalità, nella quale sia tolta ogni opposizione, e unificata in un assoluto organismo ogni successione di cause e di effetti, non è possibile mediante l'originario meccanismo del rappresentare, che la prosegue solo da obbietto ad obbietto, e nel cui seno ogni sintesi è meramente relativa, ma solo con un libero atto dell'intelligenza; il qual atto peraltro non concepiamo finora.

Nel corso della presente ricerca abbiamo deliberatamente trascurato lo svolgimento di parecchi singoli punti, per non interrompere troppo il legame della deduzione; ma adesso è necessario volger loro la nostra attenzione. Per es. finora è stato solo presupposto che nell'intelligenza stessa trovisi la ragione di un continuo produrre. Infatti, che l'Io in generale continui a produrre, non se ne poteva trovar la ra-

gione nel primo produrre, ma si doveva trovare nell'intelligenza in generale. Questa ragione dev'essere già contenuta nei nostri principii antecedenti.

L'Io non è originariamente produttivo, e neanche produttivo con arbitrio. È un'originaria opposizione, quella ond'è costituita l'essenza e la natura dell'intelligenza. Ora l'Io originariamente è pura ed assoluta identità, nella quale deve cercare costantemente di tornare; ma il ritorno in quell'identità è legato all'originaria duplicità, come ad una condizione che non è tolta mai completamente. Non appena è data la duplicità, condizione del produrre, l'Io deve produrre, ed è costretto a produrre, se esso è davvero un'identità originaria. Se dunque nell'Io vi è continuo produrre, ciò non è possibile se non per il fatto, che la condizione di ogni produrre, quell'originaria lotta di attività opposte, vien ripristinata nell'Io all'infinito. Ora questa lotta doveva terminare nell'intuizione produttiva. Ma, se vien terminata realmente, l'intelligenza passa interamente nell'obbietto; è un obbietto, non già un'intelligenza. L'intelligenza è solo intelligenza finchè dura quella lotta; non appena è terminata, essa non è più intelligenza, ma materia, obbietto. Com'è certo adunque che tutto il sapere in generale si fonda su quell'opposizione tra l'intelligenza e l'obbietto, così è certo che quell'opposizione non può togliersi in nessun obbietto particolare. In che modo però giunga ad un obbietto finito, non si può assolutamente spiegare, se ogni obbietto non è singolo altro che in apparenza, e può essere prodotto solo come parte di un tutto infinito. Che poi l'opposizione si tolga unicamente in un obbietto infinito, non può concepirsi, ove essa medesima non sia infinita, in modo che siano sempre possibili dei termini medii della sintesi, ma non mai possano compenetrarsi insieme i due fattori più estrinseci di quell'opposizione.

Ma non si può anche dimostrare effettivamente che quell'opposizione debba essere infinita, essendo necessariamente eterna la lotta delle due attività, sulla quale si fonda? L'intelligenza non può mai allargarsi all'infinito, poichè è impedita dal farlo per la sua tendenza a ritornare in sè stessa.

Tanto meno può ritornare assolutamente in sè stessa, vietandolo quella sua tendenza ad esser l'infinito. Qui dunque nessuna mediazione è possibile, ed ogni sintesi non è se non relativa.

Se poi si vuole che il meccanismo del produrre sia più esattamente determinato, non potrà esser da noi concepito se non alla maniera seguente. Nell'impossibilità da una parte di togliere l'assoluta opposizione, e nella necessità di toglierla dall'altra, verrà fuori un prodotto, ma in questo prodotto l'opposizione potrà essere tolta, non assolutamente, bensì in parte soltanto: al di fuori dell'opposizione, che è stata tolta da questo prodotto, ne rimarrà una ancora intatta, che potrà medesimamente esser tolta in un secondo prodotto. Così dunque ogni prodotto che nasce, per il fatto che toglie solo in parte l'opposizione infinita, divien condizione di un successivo prodotto, il quale, perchè toglie a sua volta l'opposizione solo in parte, divien condizione di un terzo. Tutti questi prodotti saranno subordinati l'uno all'altro e tutti infine al primo, perchè ogni prodotto antecedente mantiene quell'antitesi ch'è condizione del seguente. Se riflettiamo che la forza corrispondente all'attività produttiva è quella propriamente sintetica della natura, o la forza di gravità, ci persuaderemo che questa subordinazione non può essere altra dalla subordinazione, che ha luogo nell'universo, di corpi ad altri corpi, in guisa che l'organamento di esso in un sistema, dove una cosa è mantenuta dall'altra nel suo essere, non è altro se non l'organamento dell'intelligenza medesima, la quale attraverso tutti questi prodotti cerca pur sempre l'assoluto punto di equilibrio con sè stessa, punto che però trovasi nell'infinito.

Ora appunto questa spiegazione del meccanismo che ha luogo nel produrre dell'intelligenza, c'implica immediatamente in una nuova difficoltà. Ogni coscienza empirica incomincia con un obbietto presente, e, già con la prima coscienza, l'intelligenza si vede compresa in una determinata successione di rappresentazioni. Ma il singolo obbietto non è possibile se non come parte di un universo, e la successione

per mezzo del rapporto causale presuppone già anch'essa, non solo una pluralità di sostanze, ma una reciprocità d'azione, o una simultaneità dinamica di tutte le sostanze. La contradizione è adunque in ciò, che l'intelligenza, in quanto divien consapevole di sè stessa, non possa attaccarsi se non ad un determinato punto della successione, e debba quindi già presupporre come indipendenti da sè, nel divenir conscia di sè stessa, una totalità di sostanze ed una generale reciprocità d'azione delle sostanze come condizioni di una possibile successione.

Questa contradizione si può semplicemente risolvere solo con la distinzione tra l'intelligenza assoluta e la finita, e serve insieme di novella prova che noi, senza saperlo, abbiamo già posto l'Io, col produrre, anche nella seconda limitazione, ovvero in quella determinata. La più esatta dilucidazione di un tal rapporto è la seguente.

Che vi sia in generale un universo, cioè una universale reciprocità d'azione delle sostanze, è necessario, se l'Io in generale è originariamente limitato. Mediante questa originaria limitazione, o, che è lo stesso, mediante l'originaria lotta dell'autocoscienza, sorge per l'Io l'universo, non a poco a poco, ma in virtù di una sintesi assoluta. Ma questa originaria o prima limitazione, che è indubbiamente spiegabile con l'autocoscienza, non mi spiega quella limitazione speciale, che non è più spiegabile con l'autocoscienza, e in questo senso adunque non è spiegabile in generale. La limitazione speciale, o seconda, come la chiameremo ancora in appresso, è appunto quella, per mezzo di cui l'intelligenza, proprio nel primo inizio della coscienza empirica, deve apparire a sè come compresa in un presente, in un determinato momento della serie temporale. Ora ciò che si presenta in questa serie della seconda limitazione, è già stato posto tutto dalla prima, con la sola differenza, che da questa è posto tutto insieme, e l'assoluta sintesi nasce per l'Io, non mercè composizione di parti, ma come un complesso; neppure nel tempo, giacchè ogni tempo è posto solo da quella sintesi, mentre nella coscienza empirica quel complesso non può venir prodotto se non con la graduale

sintesi delle parti, dunque con rappresentazioni successive. In quanto l'intelligenza non è nel tempo, ma eterna, essa non è altro che quell'assoluta sintesi stessa, e in questo senso nè ha cominciato nè può cessare di produrre; ma in quanto essa è limitata, può apparire solo come attaccata a un determinato punto della successione. Non già per avventura che l'intelligenza infinita sia diversa dalla finita, o che al di fuori dell'intelligenza finita ve ne sia una infinita. Poichè se alla finita io sottraggo la limitazione speciale, essa è la stessa intelligenza assoluta. Se io pongo questa limitazione, l'assoluta è appunto perciò tolta come assoluta, e si riduce ora ad un'intelligenza finita. Ancora, il rapporto non deve rappresentarsi come se l'assoluta sintesi e quell'attaccarsi ad un determinato punto della sua evoluzione fossero due atti diversi; che anzi in uno e medesimo atto originario nasce ad un tempo, per l'intelligenza, l'universo e quel determinato punto dell'evoluzione, al quale si rannoda la sua coscienza empirica; o, più brevemente, con uno e medesimo atto nasce, per l'intelligenza, la prima e la seconda limitazione, la quale ultima appare incomprensibile per il solo fatto, che è posta insieme con la prima, senza però che, secondo la sua determinazione, si possa dedurre da essa. Questa determinazione apparirà adunque come ciò che è semplicemente e per ogni rispetto accidentale: cosa che l'idealista può spiegare solo con un atto assoluto dell'intelligenza, il realista invece con ciò ch'egli chiama fatalità o destino. È poi facile intendere perchè all'intelligenza il punto, da cui incomincia la sua coscienza, debba apparire come totalmente determinato senza la sua cooperazione; infatti, proprio perchè a questo punto nasce la coscienza, e con essa la libertà, deve ciò che trovasi di là da questo punto apparire come affatto indipendente dalla libertà.

Noi ci siamo ora spinti così oltre nella storia dell'intelligenza, che l'abbiamo già limitata ad una determinata successione seriale, in cui la sua coscienza può attaccarsi unicamente ad un determinato punto. La nostra indagine di testè toccava solo il problema, in che modo essa abbia potuto en-

trare in questa successione; avendo ora trovato che per l'intelligenza, insieme con la prima, debba nascere anche la seconda limitazione, vediamo chiaro che, nel primo inizio della coscienza, noi non la potevamo trovare altrimenti che come la trovammo realmente, cioè come compresa in una determinata successione. Il problema particolare della filosofia trascendentale, è, grazie a queste indagini, divenuto molto più chiaro. Ciascuno può contemplare sè stesso come l'oggetto di tali indagini. Ma, per ispiegare sè stesso, egli deve prima aver soppressa in sè ogni individualità, poichè questa appunto è ciò che dev'essere spiegato. Una volta rimosse tutte le barriere dell'individualità, non rimane altro che l'assoluta intelligenza. Rimossi anche i limiti dell'intelligenza, non rimane altro che l'assoluto Io. Il problema è ora questo: come da un atto dell'assoluto Io si possa spiegare l'assoluta intelligenza, e come poi da un atto dell'assoluta intelligenza tutto il sistema di limitazioni, che costituisce la mia individualità. Ora, una volta rimossi tutti i limiti dall'intelligenza, che cosa mai rimane come fondamento esplicativo di un determinato atto? Io osservo che, se dall'Io rimuovo ogni individualità, e perfino i limiti, in forza dei quali esso è intelligenza, non potrei tuttavia togliere il carattere fondamentale dell'Io, che cioè egli sia per sè medesimo subbietto e obbietto insieme. Dunque l'Io, in sè e conforme alla sua natura, prima ancora di venir limitato in maniera speciale, semplicemente perchè è obbietto a sè stesso, è originariamente limitato nel suo operare. Da questa prima ed originaria limitazione del suo operare nasce per l'Io immediatamente la sintesi assoluta di quell'infinita lotta, che è il fondamento di quella limitazione. Or se l'intelligenza rimanesse una sola cosa con la sintesi assoluta, sarebbe sì un universo, ma non sarebbe intelligenza. Perchè sia un'intelligenza, occorre che possa uscire da quella sintesi, per produrla nuovamente con coscienza; ma ciò è a sua volta impossibile, senza che in quella prima limitazione ne entri una speciale o seconda, la quale ora non può consistere più nel fatto, che l'intelligenza intuisca in generale un universo, bensì nel fatto che essa intuisca

l'universo da questo determinato punto. La difficoltà pertanto, che a prima vista sembra insolubile, vale a dire che tutto quanto è, debba essere spiegabile con un atto dell'Io, e che l'intelligenza non possa attaccarsi se non ad un determinato punto di una serie successiva già innanzi determinata, si risolve con la distinzione tra l'intelligenza assoluta e quella determinata. Quella successione, alla quale è attaccata la tua coscienza, non è stata determinata da te, in quanto sei quell'individuo, poichè in un tal senso tu non sei il producente, ma appartieni anzi al prodotto. Qella serie non è se non sviluppo di una sintesi assoluta, con la quale già è stato posto tutto ciò che accade o sarà per accadere. Che tu rappresenti proprio questa determinata successione, è necessario affinchè tu sia questa determinata intelligenza. È necessario che a te questa serie appaia come predeterminata in modo da te indipendente, e siffatta che tu non possa produrla daccapo. Non già che essa sia per avventura in sè finita; poichè la tua limitazione speciale consiste appunto in ciò, che quanto trovasi di là dalla tua coscienza ti appaia come da te indipendente. Rimossa questa limitazione, non esiste alcun passato; posta la medesima, esso è altrettanto necessario, e altrettanto, cioè non meno, ma anche non più reale, di questa. Al di fuori della limitazione speciale trovasi la sfera dell'assoluta intelligenza, per la quale nulla ha cominciato nè alcunchè mai diviene, poichè per essa è tutto ad un tempo, o piuttosto essa medesima è tutto. Il punto di limite tra l'intelligenza assoluta, inconscia di sè stessa come tale, e quella consciente, è dunque solamente il tempo. Per la ragion pura non vi è tempo; per essa tutto è, e tutto ad un tempo; per la ragione, in quanto è empirica, tutto nasce, e ciò che per essa nasce, nasce tutto successivamente.

Prima che, movendo da questo punto, proseguiamo ancora la storia dell'intelligenza, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ad alcune più esatte determinazioni di quella successione, le quali ci son date insieme con la sua deduzione, e da esse, come può aspettarsi in precedenza, potremo ricavare ancora parecchie altre conseguenze.

a) La successione seriale, come sappiamo, non è altro che l'evoluzione della sintesi originaria ed assoluta; quello dunque che si presenta in una tal serie, è stato già determinato in precedenza dall'altra. Con la prima limitazione son poste tutte le determinazioni dell'universo; con la seconda, per mezzo della quale io sono questa intelligenza, tutte le determinazioni, con cui quell'obbietto giunge nella mia coscienza.

b) Quella sintesi assoluta è un atto, che accade fuori di ogni tempo. Con ogni coscienza empirica il tempo comincia quasi di nuovo; pure ogni coscienza empirica presuppone già un tempo come trascorso, poichè essa può cominciare solo a un determinato punto dell'evoluzione. Perciò il tempo non può mai esser cominciato per la coscienza empirica, e non esiste per l'intelligenza empirica alcun altro principio nel tempo, che quello iniziato con assoluta libertà. In questo senso può dirsi che ogni intelligenza, guardata non per sè stessa, ma obbiettivamente, è un cominciamento assoluto nel tempo, un punto assoluto, che è quasi lanciato e posto nell'infinità extra-temporale, e da cui ogni infinità nel tempo incomincia.

Un'obbiezione assai frequente contro l'idealismo è che a noi le rappresentazioni delle cose esterne giungano in modo affatto involontario, che noi non abbiamo assolutamente alcun potere verso di esse, e che, ben lungi dal produrle, dobbiamo anzi riceverle come ci son date. Ma che a noi le rappresentazioni debbano così apparire, si può dedurre dall'idealismo stesso. L'Io, per poter intuire l'obbietto in generale come obbietto, deve porre un momento passato come ragione del presente; il passato nasce pur sempre con l'atto dell'intelligenza, ed è necessario solo in quanto è necessario questo ritorno dell'Io. Che per me poi nel momento presente non possa nascere altro che quel che ora appunto nasce, la ragione di ciò è da cercare unicamente e solamente nell'infinita coerenza dello spirito. Per me adesso può nascere solo un obbietto con queste e non con altre determinazioni, perchè io nel momento passato ne avevo prodotto uno simile, che conteneva la ragione proprio

di queste e non di altre determinazioni. Come l'intelligenza, mercè una sola produzione, si possa vedere ad un tratto implicata in tutto un sistema di cose, può dimostrarsi analogamente per innumerevoli altri casi, in cui la ragione, unicamente in forza della sua coerenza, da un solo presupposto si vede condotta nel più intricato sistema, anche là dove il presupposto è affatto arbitrario. Non vi è per es. un sistema più intricato di quello della gravitazione, il quale, per essere sviluppato, ha avuto bisogno dei maggiori sforzi dello spirito umano; eppure è una legge eminentemente semplice, che ha menato gli astronomi in questo labirinto di movimenti, e poi li ha tratti nuovamente fuori di esso. Indubbiamente il nostro sistema decimale è un sistema del tutto arbitrario; eppure il matematico si vede, per quell'unico presupposto, intricato in conseguenze (come es., le notevoli proprietà delle frazioni decimali), che forse non ancora alcuno ha interamente svolte. —

Nella produzione attuale adunque l'intelligenza non è mai libera, perchè essa ha prodotto nel momento anteriore. Col primo produrre è quasi realizzata per sempre la libertà del produrre. Ma non esiste per l'Io alcuna prima produzione; poichè, se all'intelligenza sembra di avere generalmente cominciato a rappresentare, ciò appartiene soltanto alla sua speciale limitatezza. Rimossa questa, essa è eterna, e non ha mai cominciato a produrre. Se si giudica che l'intelligenza abbia cominciato a produrre, è pur sempre essa medesima, che, secondo una determinata legge, così giudica; onde segue indubbiamente che l'intelligenza abbia cominciato a rappresentare per sè stessa, non mai obbiettivamente o in sè.

È una questione, a cui l'idealista non può sottrarsi, in che modo egli pervenga ad ammettere un passato, o chi ciò gli garentisca. Il presente se lo spiega ognuno col suo produrre; ma, in che modo egli giunge ad ammettere che qualche cosa era, prima ch'ei producesse? Se sia esistito un passato in sè, è un problema così trascendente come il problema, se vi sia una cosa in sè. Il passato è solo per via del presente, dunque per ognuno è solo per via della sua originaria

limitazione; rimossa questa limitazione, tutto ciò che è accaduto, come tutto ciò che accade, è produzione dell'unica intelligenza che non ha mai cominciato nè cesserà mai di essere. — Se si vuol determinare per via del tempo in generale l'assoluta intelligenza, alla quale spetta un'eternità, non empirica, ma assoluta, essa è tutto quel che è, che fu e che sarà. Ma l'intelligenza empirica, per essere qualche cosa, cioè per essere un'intelligenza determinata, deve cessare di esser tutto, e di esser fuori del tempo. Originariamente per essa vi è solo un presente; grazie al suo sforzo infinito, il momento attuale diviene garanzia del futuro; ma quest'infinità non è più adesso un'infinità assoluta, cioè extra-temporale, ma un'infinità empirica, prodotta mediante la successione di rappresentazioni. L'intelligenza si sforza bensì in ogni momento di rappresentare la sintesi assoluta, come dice Leibniz: l'anima produce in ogni momento la rappresentazione dell'universo. Ma poichè essa non può riuscirvi con un atto assoluto, cerca di farlo con un atto successivo e progrediente nel tempo.

c) Siccome il tempo, in sè e per sè o originariamente, designa il semplice limite, perciò esso, intuíto esternamente, cioè legato con lo spazio, può venir intuíto solo come punto scorrente, cioè come linea. Ma la linea è la più originaria intuizione del movimento; ogni movimento è intuíto come movimento, solo in quanto è intuíto come linea. L'originaria successione delle rappresentazioni, esternamente intuíta, è dunque movimento. Ma, siccome è l'intelligenza, che attraverso l'intera successione cerca soltanto la sua propria identità, e siccome questa identità sarebbe tolta ad ogni momento col passaggio da rappresentazione a rappresentazione, se l'intelligenza non cercasse pur sempre di ripristinarla, così il passaggio da rappresentazione a rappresentazione deve accadere per mezzo di una grandezza che sia costante, cioè che in nessuna parte sia piccolissima.

Ora il tempo è quello in cui accade questo passaggio; dunque una tal grandezza sarà il tempo. E poichè ogni originaria successione nell'intelligenza appare all'esterno come

movimento, perciò la legge della costanza sarà una legge fondamentale di ogni movimento.

La stessa proprietà sarà alla stessa maniera dimostrata dello spazio [1].

Poichè la successione e tutti i cangiamenti nel tempo non sono altro che evoluzioni della sintesi assoluta, dalla quale tutto è stato in precedenza determinato, perciò la ragione ultima di ogni movimento deve esser cercata nei fattori di quella sintesi medesima; ma questi fattori non son diversi da quelli dell'opposizione originaria, dunque altresì la ragione di ogni movimento sarà da cercare nei fattori di quell'opposizione. Quell'opposizione originaria può venir tolta solo in una sintesi infinita e solo momentaneamente nell'obbietto finito. L'opposizione risorge ad ogni momento, e ad ogni momento è ritolta. Questo risorgere ed esser ritolta dell'opposizione ad ogni momento dev'essere la ragione ultima di ogni movimento. Questa proposizione, che è principio di una fisica dinamica, ha, come tutti i principii delle scienze subordinate, il suo posto nella filosofia trascendentale.

IV.

Nella successione testè descritta l'intelligenza non ha a che fare con essa, poichè è totalmente involontaria, ma con sè medesima. Ella cerca sè stessa, ma perciò appunto fugge sè stessa. Una volta entrata in questa successione, non può intuire più sè stessa altrimenti che come attiva nella suc-

---

(1) Il tempo — osserva altrove l'autore — nasce mercè il conato dell'anima a liberarsi dall'impressione attuale. L'anima si sforza in ogni momento di rappresentare un infinito; e giacchè può farlo solo successivamente, nasce il tempo. Se la successione delle rappresentazioni scorre senza fine, è segno che l'anima ha un'attività originaria, la quale a nulla più si sforza che alla conservazione di sè stessa. Passando l'anima da rappresentazione a rappresentazione, il tempo (che in principio è un vero punto) acquista estensione, lo spazio viene attivamente limitato. L'attività, che insieme limita lo spazio ed estende il tempo, appare esternamente come movimento. — Cfr. *Sämmtl. W.*, I, 384.

cessione. Ora noi avevamo già dedotta un'autocoscienza dell'intelligenza in questa successione, cioè mediante la reciprocità d'azione. Ma la reciprocità d'azione noi finora potevamo renderla comprensibile solo come relativa, non come assoluta sintesi, o come un'intuizione dell'intera successione delle rappresentazioni. Ora non si può assolutamente pensare, come l'intera successione divenga obbietto, senza un limitarsi di questa successione.

Qui ci vediamo adunque condotti ad una terza limitazione, che fa entrare l'intelligenza in una cerchia ancora più angusta di tutte le precedenti, cerchia però che dobbiamo intanto accontentarci di postulare solamente. La prima limitazione dell'Io era che divenisse intelligenza in generale; la seconda, che dovesse partire da un momento attuale, ovvero che potesse attaccarsi solo a un determinato punto della successione. Ma da questo punto almeno la serie poteva procedere all'infinito. Ora se questa serie non diventa di nuovo limitata, non si può assolutamente concepire come l'intelligenza possa uscire dal suo produrre e intuire sè stessa in quanto produttiva. Finora l'intelligenza e la successione stessa erano una cosa; adesso quella deve contrapporre a sè la successione, per intuirsi nella medesima. Scorrendo poi la successione nella vicenda degli accidenti, può venir intuita solo per il fatto che in essa il sostanziale è intuíto come permanente. Ma il sostanziale in quell'infinita successione non è altro che la stessa assoluta sintesi, la quale non è nata, ma è eterna. Ma l'intelligenza non ha alcuna intuizione della sintesi assoluta, cioè dell'universo, senza che questo divenga per lei finito. L'intelligenza non può adunque intuire anche la successione, senza che per essa l'universo venga limitato nell'intuizione.

Ora l'intelligenza può tanto poco cessar di produrre quanto di essere intelligenza. Dunque per essa quella successione di rappresentazioni non potrà venir limitata, senza essere di bel nuovo infinita entro questa limitazione. Per render subito evidente questo, nel mondo esterno vi è una perpetua vicenda di mutazioni, le quali però non si perdono nell'infinito, ma sono ristrette ad una determinata cerchia, in cui

perpetuamente ritornano. Questa vicenda di mutazioni è dunque finita ed infinita ad un tempo: finita, perchè non oltrepassa un certo limite; infinita, perchè ritorna in sè perpetuamente. La linea circolare è la sintesi originaria della finità e dell'infinità, nella quale si deve risolvere anche la linea retta. La successione accade solo apparentemente in linea retta e rifluisce perpetuamente in sè stessa.

L'intelligenza deve poi intuire la successione come ricorrente in sè stessa; indubbiamente, mercè questa intuizione, sorgerà per lei un nuovo prodotto; essa dunque non riuscirà ad intuire la successione, poichè in sua vece sorgerà per lei qualcosa di totalmente diverso. Il problema è: di quale specie sarà quel prodotto.

Si può dire che la natura organica porti la prova più visibile dell'idealismo trascendentale, poichè ogni pianta è un simbolo dell'intelligenza. Se per quella la materia, che essa in determinata forma si appropria e si plasma, è preformata nella natura circostante, donde mai dovrebbe venir la materia a questa, essendo assoluta ed unica? Poichè dunque essa produce da sè medesima la materia del pari che la forma, è l'assoluto organico. Nell'originaria successione delle rappresentazioni essa ci appare come un'attività, che incessantemente è di sè stessa la causa e l'effetto insieme: causa, in quanto è producente; effetto, in quanto è prodotto. L'empirismo, che fa venire nell'intelligenza tutto dall'esterno, spiega in realtà la natura dell'intelligenza in modo semplicemente meccanico. Se l'intelligenza è in generale organica come certamente è, essa ha anche plasmato dal di dentro al di fuori tutto ciò che per lei è esterno; e quello che è il suo universo non è altro che il più rozzo e remoto organo dell'autocoscienza, come l'organismo individuale ne è l'organo più fino ed immediato.

Una deduzione della natura organica deve principalmente rispondere a quattro domande:

1) Perchè è necessaria una natura organica in generale?

2) Perchè è necessaria una serie graduale nella natura organica?

3) Perchè vi è differenza tra organizzazione animata e inanimata?

4) Qual è il carattere fondamentale di ogni organizzazione?

1. La necessità della natura organica si può dedurre al modo seguente.

L'intelligenza deve intuire sè stessa nel suo produttivo passaggio da causa ad effetto, o nella successione delle sue rappresentazioni, in quanto questa ricorre in sè stessa. Ma ciò essa non può fare, senza rendere permanente quella successione o descriverla in quiete. La successione ritornante in sè, descritta in quiete, è appunto l'organizzazione. Il concetto di organizzazione non esclude ogni concetto di successione. L'organizzazione non è se non la successione rinchiusa in limiti e rappresentata come fissata. L'espressione della forma organica è la quiete, sebbene questo perpetuo riprodursi della forma tranquilla sia possibile solo mediante un continuo mutamento interno. Essendo certo adunque che l'intelligenza nell'originaria successione delle rappresentazioni è di sè stessa la causa insieme e l'effetto, ed essendo certo che quella successione è limitata, dovrà la successione divenirle obbietto come organizzazione; il che porge la prima soluzione del nostro problema, in che modo l'intelligenza intuisca sè stessa come produttiva [1].

2. Ma la successione entro i suoi limiti è a sua volta infinita. L'intelligenza è pertanto uno sforzo infinito per organizzarsi. Dunque anche nell'intero sistema dell'intelligenza ogni cosa tenderà all'organizzazione, e sul suo mondo esterno dovrà allargarsi l'universale tendenza all'organizzazione. E sarà anche necessaria una serie graduale di organizzazioni. Infatti l'intelligenza, in quanto è empirica, ha la continua tendenza a produrre almeno successivamente nel tempo l'uni-

---

(1) L'anima deve intuirsi come un obbietto, che sia di sè stesso reciprocamente causa ed effetto, o natura che organizzi sè stessa. Lo spirito deve intuirsi come un obbietto, il quale abbia in sè stesso un principio interno di movimento. Un tal essere si chiama vivente. — *Sämmtl. W.*, I, 388.

verso, che essa non può rappresentarsi colla sintesi assoluta. La consecuzione nelle sue rappresentazioni originarie non è adunque altro che successiva rappresentazione o sviluppo della sintesi assoluta, salvochè anche questo sviluppo mediante la terza limitazione può riuscire solo fino ad un certo limite. Quest'intuizione, limitata e intuita come limitata, è l'organizzazione.

L'organizzazione in generale non è dunque altra cosa che l'immagine rimpiccolita e quasi contratta dell'universo. Ora la successione medesima è graduale, cioè non può in nessun momento singolo svilupparsi totalmente. Quanto più oltre procede la successione, tanto più oltre si sviluppa anche l'universo. Perciò anche l'organizzazione acquisterà una maggiore estensione nel rapporto in cui procede la successione, e rappresenterà in sè una maggior parte dell'universo. Questo darà luogo ad una serie di gradi, che andrà parallela allo sviluppo dell'universo. La legge di questa serie graduale è, che l'organizzazione allarghi costantemente la sua cerchia, come l'allarga costantemente l'intelligenza. Se una tale estensione, o l'evoluzione dell'universo, andasse all'infinito, andrebbe all'infinito anche l'organizzazione; il limite della prima è anche limite della seconda.

Valga come schiarimento quel che segue. Quanto più basso discendiamo nella natura organica, tanto più angusto si fa il mondo che l'organizzazione in sè rappresenta, tanto più piccola quella parte dell'universo che si contrae nell'organizzazione. Il mondo della pianta è bene il più angusto, perchè nella sua sfera non cade una quantità di cangiamenti naturali. Già più estesa, ma tuttavia ancor ristretta è la cerchia di cangiamenti, che in sè presentano le classi inferiori del regno animale, in quanto per es. i più nobili sensi, quelli della vista e dell'udito, rimangono ancora chiusi, e a pena si apre il senso del tatto, cioè la recettività per l'immediato presente. — Ciò che noi chiamiamo senso negli animali, designa, non per avventura una facoltà capace di ottenere rappresentazioni per via d'impressioni esterne, ma solo il rapporto loro coll'universo, che può essere più largo o più ri-

stretto. Qual giudizio sia poi da portare degli animali in generale, si rileva da ciò, che con essi è designato nella natura quel momento della coscienza, in cui si trova per adesso la nostra deduzione. — Procedendo innanzi nella serie delle organizzazioni, si trova che i sensi vengono man mano a svilupparsi nell'ordine in cui si estende per mezzo loro il mondo dell'organizzazione (1). Molto prima ad es. si schiude il senso dell'udito, perchè, mediante esso, il mondo dell'organismo si estende solo ad una distanza assai vicina. Molto più tardi il divino senso della vista, perchè, mediante esso, il mondo è esteso ad una distanza, che la stessa forza dell'immaginativa è incapace di misurare. Leibniz mostra una così grande ammirazione per la luce, che attribuisce agli animali le rappresentazioni più elevate, semplicemente per il fatto che essi sono suscettibili delle impressioni luminose. Ma anche dove spunta questo senso col suo involucro esterno, rimane sempre incerto fino a che punto si estenda il senso medesimo, e se la luce non sia luce soltanto per la più elevata organizzazione.

3. L'organizzazione in generale è la successione arrestata nel suo corso e quasi irrigidita. Ora l'intelligenza doveva intuire, non soltanto la successione delle sue rappresentazioni in generale, ma sè stessa, e invero come attiva in questa successione. Dovendo essa diventare obbietto a sè medesima come attiva nella successione (s'intende esternamente, poichè l'intelligenza è adesso intuitiva solo esternamente), conviene che

(1) A proposito di questa legge, debbo rimandare al discorso del signor KIELMEYER sui rapporti tra le forze organiche, nel quale essa è stabilita e dimostrata. *(Nota di Schelling.)* — Sulla concezione schellinghiana della natura esercitarono grande influenza le idee esposte da K. Fr. Kielmeyer (discepolo di Cuvier). Per risolvere il problema dei rapporti delle forze organiche, K. indagò i rapporti tra la sensibilità, l'irritabilità e la riproduzione, mostrando che nelle varie organizzazioni si ha una gradazione di queste forze organiche, in una scala di aumento e diminuzione. Il pensiero fondamentale di K. è l'idea dell'evoluzione, che dalla natura inorganica si eleva all'organica e, attraverso il regno delle organizzazioni, procede gradualmente e costantemente alla produzione dello spirito. Ma, dopo K., la dottrina dell'evoluzione fu trattata in maniera, non più dinamica, bensì genealogica: si chiese come nascessero gli organi della sensibilità e del movimento, ecc. — Cfr. K. FISCHER, op. cit.

intuisca la successione come conservata da un principio interno di attività. Ora la successione interna, intuita esternamente, è movimento. Dunque essa non potrà intuirsi se non in un obbietto, il quale abbia in sè stesso un principio interno di movimento. Ma un tale obbietto dicesi vivente. L'intelligenza pertanto deve intuire sè stessa, non solo come organizzazione in generale, ma come organizzazione vivente (1).

Risulta ora, appunto da questa deduzione della vita, che essa debba essere universale nella natura organica, che perciò quella differenza tra organizzazioni animate e inanimate non possa aver luogo nella natura stessa. Dovendo l'intelligenza, attraverso tutta la natura organica, intuire sè stessa come attiva nella successione, bisogna pure che ogni organizzazione nel senso più largo della parola abbia in sè vita, cioè un principio interno di movimento. La vita può bene essere più o meno ristretta; dunque la questione: donde quella differenza? si riduce alla precedente: donde la serie di gradi nella natura organica?

Questa serie graduale delle organizzazioni designa solo varii momenti dell'evoluzione dell'universo. Come ora l'intelligenza cerca, attraverso la successione, di rappresentare continuamente la sintesi assoluta, similmente la natura organica apparirà come lottante di continuo per l'universale organismo, ed in lotta contro una natura inorganica. Il limite della successione nelle rappresentazioni dell'intelligenza sarà anche il limite dell'organizzazione. Ora dev'esserci per l'intelligenza un assoluto limite dell'intuire; questo limite è per noi la luce. Poichè, sebbene essa dilati la nostra sfera intuitiva quasi fino all'incommensurabile, pure non può il limite della luce essere il limite dell'universo, e non è mera ipotesi che, oltre il mondo della luce, raggi di una luce a noi ignota un mondo, che non cade più nella sfera della nostra intuizione. — Se dunque l'intelligenza intuisce in un'organizzazione l'evoluzione dell'universo fin dove cade nella sua intuizione, essa la intuirà come identica a sè stessa. Infatti

(1) Cfr. l'identico passo delle *Abhandlungen*, in *Sämmtl. W.*, I, 388.

è l'intelligenza medesima, che, attraverso tutti i labirinti e i meandri della natura organica, cerca di riflettere sè stessa come produttiva. Ma in nessuna delle organizzazioni subordinate si rappresenta in modo compiuto il mondo dell'intelligenza. Solo quando essa giunga alla più perfetta organizzazione, nella quale si contrae tutto il suo mondo, riconoscerà quest'organizzazione come identica a sè stessa. In tal modo l'intelligenza apparirà a sè, non solo come organica in generale, ma come collocata sulla cima dell'organizzazione. Essa non potrà considerare le organizzazioni rimanenti se non come termini medii, attraverso i quali la più perfetta si scioglie a poco a poco dai lacci della materia, o attraverso i quali diviene completamente obbietto a sè stessa. Dal che segue pure che essa non potrà alle altre organizzazioni attribuire una dignità uguale a sè medesima (1).

Per l'intelligenza il limite del suo mondo, o, che fa lo stesso, il limite della successione delle sue rappresentazioni, è anche il limite dell'organizzazione. Così quella che noi chiamiamo terza limitazione, consiste nel fatto che l'intelligenza debba apparire a sè stessa come individuo organico. Per la necessità d'intuirsi come individuo organico, le diverrà pie-

(1) « Il continuo e fermo cammino della natura verso l'organizzazione rivela abbastanza chiaramente una viva tendenza, che, lottando quasi con la materia bruta, ora vince, or soggiace, erompe ora in più libere, ora in più limitate forme. È lo spirito universale della natura, che a poco a poco riduce a sua foggia la materia bruta. Dal viluppo di muschio, in cui la traccia dell'organizzazione è appena visibile, fino alla nobile forma, che pare si sia svincolata dai lacci della materia, domina una sola e medesima tendenza, che è intesa ad affaticarsi dietro un solo e medesimo ideale di finalità, ad esprimere attraverso l'infinito un solo e medesimo modello, la forma pura del nostro spirito. Non è concepibile alcuna organizzazione senza forza produttiva. Vorrei sapere come una tal forza perviene nella materia, se noi l'ammettiamo come una cosa in sè. Qui non v'è alcun motivo di esser trepidanti nelle affermazioni. In ciò che accade quotidianamente e sotto i nostri occhi, non è possibile alcun dubbio. È forza produttiva nelle cose al di fuori di noi. Ma una tal forza non è che la forza di uno spirito. Quelle cose adunque non possono essere cose in sè, non possono esser reali per sè stesse. Possono esser solo creazioni, prodotti di uno spirito. »— *Sämmtl. W.*, I, 386 e seg. Se la vita è onnipossente in tutta la natura, ne segue che non esista nulla assolutamente privo di spirito. In questa forma fondamentale della filosofia naturale di Schelling — nota Kuno Fischer — si riconosce la sua parentela con Leibniz.

namente limitato il suo mondo; e viceversa, per il fatto che la successione delle sue rappresentazioni diviene limitata, essa stessa diviene individuo organico.

4. Il carattere fondamentale dell'organizzazione è che essa venga quasi a dipartirsi dal meccanismo, non solo come causa od effetto, ma perchè è di per sè stessa l'una e l'altro insieme, sussiste per sè stessa. Noi avevamo già determinato l'obbietto come sostanza ed accidente; ma non poteva essere intuíto come tale, senza essere altresì causa ed effetto, e, a sua volta, non poteva essere intuíto come causa ed effetto, senza che fossero fissate le sostanze. Ma dove mai comincia la sostanza, e dove finisce? Una simultaneità di tutte le sostanze le cambia tutte in una, che è pensata solo in eterna reciprocità d'azione con sè stessa; ecco l'assoluta organizzazione. L'organizzazione adunque è la potenza superiore della categoria della reciprocità d'azione, che, pensata generalmente, mena al concetto della natura o dell'organizzazione universale, in relazione alla quale tutte le singole organizzazioni non sono altro che accidenti. Il carattere fondamentale dell'organizzazione è dunque che essa sia in reciproca azione con sè stessa, producente e prodotto insieme, concetto che è il principio di tutta la dottrina organica della natura, e da cui possono esser dedotte *a priori* tutte le determinazioni dell'organizzazione.

Poichè adesso ci troviamo sulla cima di tutta la produzione, cioè accanto a quella organica, ci sarà concesso di volgere uno sguardo retrospettivo all'intera serie. Noi possiamo ora distinguere nella natura tre potenze dell'intuizione: la semplice, la sostanza [1], che è posta in essa dalla sensazione; la seconda, o la materia, che è posta dalla intuizione produttiva; la terza infine, che è designata dall'organizzazione.

Or siccome l'organizzazione non è se non l'intuizione produttiva nella seconda potenza, dovranno le categorie della costruzione della materia in generale, o della fisica generale, essere altresì categorie della costruzione organica e della dot-

(1) « Stoff. »

trina organica della natura, salvochè in questa debbono concepirsi del pari come potenziate. Inoltre, allo stesso modo che da quelle tre categorie della fisica generale son determinate le tre dimensioni della materia, lo saranno dalle tre dell'organica le tre dimensioni del prodotto organico. E se il galvanismo, come fu detto, è l'espressione generale del processo che passa nel prodotto, e il magnetismo, l'elettricità e la forza chimica, potenziate col prodotto, danno le tre categorie della fisica organica, bisognerà che noi ci rappresentiamo il galvanismo come il ponte, attraverso cui quelle forze generali della natura passano in sensibilità, irritabilità e impulso alla generazione [1].

Il carattere fondamentale della vita in particolare consisterà in ciò, di essere una successione ricorrente in sè stessa, fissata e mantenuta da un principio interno; e come la vita intellettuale, di cui è l'immagine, o l'identità della coscienza, è conservata solo mediante la continuità delle rappresentazioni, del pari la vita solo mediante la continuità dei movimenti interni; e come l'intelligenza nella successione delle sue rappresentazioni lotta di continuo per la coscienza, così la vita dev'essere pensata in una continua lotta contro il corso della natura, o nello sforzo di affermare contro di esso l'identità propria.

Dopo aver risposto alle quistioni capitali che possono venir fatte a una deduzione della natura organica, volgiamo ancora la nostra attenzione ad un singolo risultato di questa

(1) « Nella natura vi saranno altrettanti gradi di organizzazione, quanti diversi gradi ci sono del fenomeno di un'unica forza. » Le forze inorganiche e le organiche sono rami di una sola forza. Debbono essere perciò essere analoghe le une alle altre: al magnetismo risponde la sensibilità, al processo elettrico l'irritabilità, al chimico la riproduzione. La polarità, come sdoppiamento dell'Uno, è causa del magnetismo e della sensibilità. All'irritabilità risponderebbe l'elettricità. Infatti nel processo d'eccitazione galvanico il terzo fattore è costituito dal sangue, che, mediante la respirazione, è ossidato e, mediante la nutrizione, flogisticato; perciò nelle piante, perchè espirano l'ossigeno, manca la condizione per il galvanismo, e l'irritabilità cade qui nel grado più basso. Il processo della formazione organica è la « potenza più alta dell'elemento chimico », la cui causa è la luce. La luce sveglia e costituisce ogni attività formativa nel mondo, anzi quest'attività sarebbe « il divenire stesso ». — Cfr. *Erster Entwurf*, in *Sämmtl. W.*, III, 205 e segg.

deduzione, cioè al fatto che nella serie graduale delle organizzazioni ve ne debba essere necessariamente una, che l'intelligenza è costretta ad intuire come identica a sè stessa. Ora se l'intelligenza non è altro che un'evoluzione di rappresentazioni originarie, e se questa successione dev'esser raffigurata nell'organismo, ne segue che quell'organizzazione, che l'intelligenza deve riconoscere come identica a sè stessa, in ogni momento sarà la perfetta riproduzione del suo interno. Dove mancano le modificazioni dell'organismo corrispondenti alle rappresentazioni, neanche tali rappresentazioni possono divenire obbietto dell'intelligenza. Se vogliamo esprimerci in maniera trascendente, il cieco nato ha senza dubbio una rappresentazione della luce per un osservatore che sia fuori di lui, richiedendosi a ciò solo il potere interno dell'intuizione, salvochè per lui questa rappresentazione non diventa obbietto; quantunque, non essendovi nell'Io nulla che egli non intuisca in sè, dal punto di vista trascendentale, quella rappresentazione non sia reale in lui. L'organismo è la sola condizione, per cui l'intelligenza possa distinguersi come sostanza o subbietto della successione dalla successione medesima, o per cui questa successionè possa divenire alcunchè d'indipendente dall'intelligenza. Se a noi sembra che vi sia un passaggio dall'organismo nell'intelligenza, cioè che da un'affezione del primo sia causata una rappresentazione nella seconda, è una mera illusione, poichè della rappresentazione appunto nulla sappiamo, prima ch'essa divenga a noi obbietto per mezzo dell'organismo; dunque, l'affezione di quest'ultimo precede nella coscienza la rappresentazione, e deve apparire, non già come condizionata da essa, ma come la sua condizione. Non la rappresentazione stessa, bensì la sua coscienza è condizionata dall'affezione dell'organismo; e se l'empirismo limita a ciò la sua affermazione, nulla vi è da opporre.

Se dunque si può discorrere in generale di un passaggio, dove non vi siano due obbietti opposti, ma propriamente uno solo, si può parlare piuttosto di un passaggio dall'intelligenza nell'organismo, che di uno opposto. Poichè l'organismo stesso non è se non un modo d'intuizione dell'intelligenza, conviene

per necessità che tutto quanto è in essa le divenga immediatamente obbietto nell'organismo. Questa necessità d'intuire come estrinseco a noi quanto è in noi, dunque altresì la rappresentazione come tale, non per avventura il solo obbietto di essa, è ciò solo in cui si fonda tutta la cosiddetta dipendenza dello psichico dal materiale. Appena per es. l'organismo non è più compiuto riflesso del nostro universo, non serve neanche più come organo dell'auto-intuizione, vale a dire: è ammalato; noi sentiamo *noi stessi* come ammalati per mezzo di quell'assoluta identità dell'organismo con noi. Ma l'organismo stesso non è ammalato se non conforme alle leggi naturali, cioè conforme alle leggi dell'intelligenza medesima. Infatti l'intelligenza non è libera nel suo produrre, ma limitata e costretta da leggi. Dove perciò il mio organismo è costretto ad essere ammalato secondo le leggi naturali, io sono anche necessitato ad intuirlo come tale. Il sentimento della malattia non nasce da altra cosa che dalla distruzione dell'identità tra l'intelligenza ed il suo organismo; il sentimento della sanità all'incontro, se pure si può dare il nome di sentimento a una sensazione affatto vuota, è il sentimento del totale perdersi dell'intelligenza nell'organismo, o, come si esprime un insigne scrittore, la trasparenza dell'organismo per lo spirito.

A quella dipendenza, non dell'elemento intellettuale stesso, ma della coscienza dell'intellettuale dal fisico, appartiene anche l'accrescimento e la diminuzione delle forze psichiche con le organiche, e persino la necessità di apparire come generato. Io, come questo determinato individuo, non ero generalmente prima che m'intuissi come tale, nè sarò il medesimo, appena cesserà questa intuizione. Poichè, secondo le leggi naturali, è necessario un punto del tempo, in cui l'organismo, come un'opera che si distrugga a poco a poco per forza propria, debba cessare di essere il riflesso del mondo esterno; perciò l'assoluta distruzione dell'identità tra l'organismo e l'intelligenza, che nella malattia è soltanto parziale, cioè la morte, è un accadimento naturale, che cade anch'esso nella serie originaria di rappresentazioni dell'intelligenza.

Quello che vale dell'attività cieca dell'intelligenza, cioè che l'organismo sia la sua continua riproduzione, dovrà valere anche per l'attività libera, se ce n'è una tale nell'intelligenza, ciò che non abbiamo dedotto finora. Dovrà dunque anche ad ogni volontaria successione delle rappresentazioni nell'intelligenza corrispondere un libero movimento nel suo organismo, al che appartiene non solo il cosiddetto movimento volontario in senso stretto, ma altresì i gesti, la lingua, e in breve tutto ciò che è espressione di uno stato interno. Come poi una rappresentazione liberamente disegnata dall'intelligenza passi in un movimento esterno, una tal questione, che appartiene alla filosofia pratica e che qui è toccata solo perchè ad essa può rispondersi unicamente secondo i principii già trattati, ha bisogno di una soluzione tutta differente da quella della questione inversa, come da una modificazione nell'organismo possa esser condizionata una rappresentazione nell'intelligenza. Infatti, in quanto l'intelligenza produce inconsciamente, il suo organismo è immediatamente identico a lei; così che quanto essa intuisce esternamente viene senza ulteriore mediazione riflesso dall'organismo. Per es., secondo le leggi naturali, è necessario che sotto questi o quei rapporti, per es. delle cause generali dell'eccitazione, il secondo appaia come ammalato; date queste condizioni, l'intelligenza non è più libera di rappresentare o no il condizionato; l'organismo *diviene* ammalato, perchè l'intelligenza deve così rappresentarlo. Ma dall'intelligenza, in quanto è liberamente attiva, si distingue il suo organismo; dunque da un rappresentare della prima non segue immediatamente un essere nel secondo. Un rapporto di causalità tra una libera attività dell'intelligenza e un movimento del suo organismo è così poco pensabile quanto il rapporto inverso, poichè entrambi sono opposti, non realmente, ma solo idealmente. Non rimane altro dunque, che porre tra l'intelligenza, in quanto è liberamente attiva, e in quanto è inconsciamente intuitiva, un'armonia, la quale è necessariamente prestabilita. Senza dubbio anche l'idealismo trascendentale ha bisogno di una predeterminata armonia, non invero per chiarire la corri-

spondenza delle modificazioni nell'organismo con le rappresentazioni involontarie, bensì la corrispondenza delle modificazioni organiche con le rappresentazioni volontarie; ancora, non di un'armonia prestabilita, come la leibniziana secondo l'esposizione ordinaria, tra l'intelligenza e l'organismo immediatamente, ma di una siffatta, che abbia luogo tra l'attività libera e quella che produce inconsciamente, poichè solo della seconda fa bisogno per chiarire un passaggio dall'intelligenza nel mondo esterno.

Come poi sia possibile una tale armonia, non possiamo nè vedere, nè aver bisogno di vedere, finchè ci troviamo nel campo attuale.

V.

Dal rapporto, ora pienamente dedotto, tra l'intelligenza e l'organismo, è evidente che l'intelligenza, nel momento attuale della coscienza, si perda nel suo organismo, che intuisce come del tutto identico a sè, e quindi ancora una volta non pervenga all'intuizione di sè stessa.

Ora, per il fatto che per l'intelligenza tutto il suo mondo si contrae nell'organismo, è ad un tempo chiuso per essa il circolo del produrre. Pertanto l'ultimo atto, con cui nell'intelligenza è posta la coscienza compiuta (giacchè il ritrovar questa era il nostro unico problema: ogni altra cosa, che cadeva nella soluzione di questo problema, sorgeva per noi quasi incidentalmente e senza disegno, del pari che per l'intelligenza medesima), deve cadere interamente al di fuori della sfera del produrre, cioè l'intelligenza deve sciogliersi pienamente dal produrre, se ha da nascere la coscienza, il che indubbiamente potrà ancora una volta accadere solo mediante una serie di atti. Ora, prima che ci facciamo a dedurre questi atti medesimi, è necessario conoscere almeno in generale la sfera, nella quale cadono quegli atti opposti al produrre. Infatti, che questi atti debbano essere opposti al produrre, si può già ricavare dal fatto che essi debbono limitare il produrre.

Noi domandiamo adunque, se per avventura nel rapporto studiato finora siasi mai offerto a noi un atto opposto al produrre. — Nel dedurre la serie di produzioni, per mezzo delle quali a poco a poco l'Io perveniva a intuirsi come produttivo, non si mostrava invero alcuna attività, mediante cui l'intelligenza si sciogliesse dal produrre in generale, bensì il porsi di ogni prodotto derivato nella coscienza propria dell'intelligenza poteva essere spiegato unicamente da un costante riflettersi della seconda sul prodotto, salvo che per noi ad ogni riflessione sorgeva la condizione di un nuovo produrre. Noi dovevamo adunque, per chiarire il progresso nel produrre, porre un'attività nel nostro obbietto, mercè la quale potesse questo oltrepassare ogni singolo produrre, salvo che, in forza di questo medesimo sorpassamento, s'implicava sempre in nuove produzioni. Possiamo perciò sapere in precedenza che quella serie di atti da noi adesso postulata appartiene alla sfera della riflessione in generale.

Ma il produrre è adesso chiuso per l'intelligenza, con che essa non può per nessuna nuova riflessione tornare nella sfera di quello. Il riflettere, che ora noi dedurremo, deve perciò essere differente da quello, che andava costantemente parallelo al produrre; e se, come è ben possibile, fosse necessariamente accompagnato da un produrre, questo produrre sarà libero in antitesi a quello necessario. E all'incontro, se il riflettere, che accompagnava la produzione inconscia, era necessario, quello che ora cerchiamo, dovrà esser libero. Per mezzo di esso, l'intelligenza limiterà, non per avventura il solo suo produrre singolo, ma il produrre generalmente e semplicemente.

L'opposizione tra il produrre e il riflettere sarà più che mai visibile per il fatto, che ciò che finora abbiamo considerato dal punto di vista dell'intuizione, ci apparirà affatto altrimenti da quello della riflessione.

Noi sappiamo dunque ora, almeno in generale e in precedenza, la sfera a cui appartiene quella serie di atti in generale, con cui l'intelligenza si scioglie dal produrre in generale, cioè la sfera della libera riflessione. E se questa li-

bera riflessione deve stare in relazione a quanto si è dedotto finora, il suo fondamento immediato dovrà consistere nella terza limitazione, che ci menerà addirittura nell'epoca della riflessione, come la seconda limitazione ci menò in quella del produrre. Ma finora ci vediamo ancora del tutto fuori della possibilità di indicare effettivamente questo rapporto, e possiamo solo affermare che ce ne sarà uno di tal fatta.

Annotazione generale alla seconda epoca.

L'intelligibilità di tutto il legame della serie di atti dedotta nell'ultima epoca si fonda su ciò, che s'intenda bene la differenza tra ciò che abbiamo chiamato la prima od originaria, e ciò che abbiam chiamato la seconda o particolare limitazione.

Certamente il limite originario era stato già posto all'Io nel primo atto dell'autocoscienza dall'attività ideale, o, come appariva dopo all'Io, dalla cosa in sè. Ora dalla cosa in sè era stato limitato solamente l'Io obbiettivo o reale. Ma l'Io, non appena è producente, dunque in tutto il secondo periodo, è, non più semplicemente reale, ma ideale e reale insieme. Da quel limite originario non può dunque l'Io adesso producente sentirsi limitato come tale, anche perchè questo limite adesso è passato nell'obbietto, che è appunto la descrizione comune dell'Io e della cosa in sè, e nel quale perciò dev'essere cercata anche quell'originaria limitazione posta dalla cosa in sè, come vi è stata indicata anche realmente.

Se pertanto adesso l'Io si sente come limitato, può sentirsi limitato solo come producente; e questo può a sua volta accadere solo per mezzo di un secondo limite, il quale dev'esser limite così della cosa come dell'Io.

Ora questo limite doveva esser limite della passività nell'Io; ma tale esso è unicamente per quello reale o obbiettivo, e appunto perciò limite dell'attività di quello ideale o subbiettivo. La cosa in sè vien limitata, significa: l'Io ideale vien limitato. Dunque è evidente che, per via del produrre, il limite è passato effettivamente nell'Io ideale. Lo stesso li-

mite, che limita l'ideale nella sua attività, limita l'Io reale nel suo patire. Dall'opposizione tra attività ideale e reale in genere, è posta la prima limitazione; dalla misura o dal limite di quest'opposizione, la quale, non appena vien riconosciuta come opposizione, il che accade appunto nell'intuizione produttiva, dev'esser necessariamente un'opposizione limitata, è posta la seconda.

L'Io adunque, senza saperlo, per il fatto che diveniva producente, era posto immediatamente nella seconda limitazione, cioè anche la sua attività ideale era limitata. Questa seconda limitazione deve per l'Io in sè illimitabile essere per necessità meramente accidentale. Essa è meramente accidentale, significa: ha il suo fondamento in un assoluto e libero atto dell'Io stesso. L'Io obbiettivo è limitato in questo determinato modo, perchè l'Io ideale ha agito appunto in questo determinato modo. Ma il fatto che quello ideale abbia agito in questo determinato modo, presuppone già una determinatezza in lui. Pertanto quel secondo limite deve apparire all'Io come dipendente insieme e come indipendente dall'attività sua. Tale contradizione si può risolvere unicamente per il fatto, che questa seconda limitazione è solo p r e s e n t e, e perciò deve avere il suo fondamento in un atto passato dell'Io. In quanto si riflette sulla circostanza che il limite è presente, esso è indipendente dall'Io; in quanto, che è in generale, esso è posto da un atto dell'Io medesimo. Quella limitazione dell'attività ideale può quindi apparire all'Io soltanto come una limitazione del presente; dunque immediatamente, per ciò che l'Io diviene senziente con coscienza, nasce per lui il tempo come assoluto limite, mediante il quale esso diviene obbietto come senziente con coscienza, cioè come senso interno. Ora l'Io nell'atto precedente (in quello del produrre) non era semplicemente senso interno, ma, cosa che certamente il solo filosofo vede, senso interno ed esterno insieme, poichè era insieme attività ideale e reale. Esso non può adunque divenire a sè obbietto come senso interno, senza che per lui divenga insieme obbietto il senso esterno; e se quello è intuíto come assoluto limite, questo

può essere intuíto solo come attività infinita secondo tutte le direzioni.

Per il fatto adunque che l'attività ideale vien limitata nella produzione, il senso interno diviene immediatamente obbietto all'Io per mezzo del tempo nella sua indipendenza dallo spazio, il senso esterno per mezzo dello spazio nella sua indipendenza dal tempo; entrambi si presentano, non come intuizioni, di cui l'Io non può divenire consapevole, ma solo come l'intuíto nella coscienza.

Per l'Io poi il tempo e lo spazio debbono divenire alla lor volta obbietto, che è la seconda intuizione di questa epoca, e da cui è posta nell'Io una nuova determinazione, cioè la successione delle rappresentazioni, mediante la quale non si dà per l'Io in genere nessun obbietto primo, in quanto esso originariamente può divenire cosciente di un secondo solamente per opposizione al primo come suo limitante, onde è posta perfettamente nella coscienza la seconda limitazione.

Per l'Io poi deve a sua volta divenire obbietto lo stesso rapporto di causalità; il che accade per via della reciprocità d'azione, la terza intuizione in questa epoca.

Così pertanto le tre intuizioni di quest'epoca non sono altro che le categorie fondamentali di tutto il sapere, cioè quelle della relazione.

La reciprocità d'azione anch'essa non è possibile, senza che per l'Io divenga limitata la successione medesima; il che accade per mezzo dell'organizzazione, la quale, in quanto designa il supremo punto della produzione, e come condizione di una terza limitazione, costringe a passare ad una nuova serie di atti.

TERZA EPOCA.

DALLA RIFLESSIONE FINO ALL'ASSOLUTO ATTO DI VOLERE.

I.

Nella serie degli atti sintetici finora dedotti non si poteva trovare alcuno, per cui mezzo l'Io fosse giunto immediatamente alla coscienza della sua propria attività. Or poichè il circolo degli atti sintetici è stato chiuso e interamente esaurito con le deduzioni precedenti, perciò quell'atto o quella serie di atti, con cui vien posta nell'Io stesso la coscienza del dedotto, può essere di natura, non sintetica, ma solo analitica. Il punto di vista della riflessione è dunque identico a quello dell'analisi; perciò da un tal punto di vista non si può trovare alcun atto dell'Io, che non sia stato già posto sinteticamente in esso. Come poi l'Io medesimo pervenga al punto di vista della riflessione, questo non è stato finora chiarito, nè forse in generale può chiarirsi nella filosofia teoretica. Per il fatto che noi ritroviamo quell'atto, per mezzo di cui la riflessione è posta nell'Io, si rannoderà di bel nuovo il filo sintetico e da quel punto si estenderà indubbiamente all'infinito.

Siccome l'intelligenza, fin tanto che è intuitiva, forma una sola cosa coll'intuito e non è guari diversa da esso, così non potrà giungere ad alcuna intuizione di sè stessa attraverso i prodotti, prima di aver separato *sè stessa* dai *prodotti*; e non essendo *essa medesima* altra cosa che la determinata *maniera d'intuizione, mediante la quale nasce l'obbietto*, non potrà ella giungere a sè stessa, altrimenti che separando il suo atto come tale da ciò che per lei nasce in quest'atto, o, che torna lo stesso, dal prodotto.

Noi finora non possiamo sapere, se una tale separazione sia in generale possibile o abbia luogo nell'intelligenza; si domanda, una volta presupposta quella, che cosa ci sarà nell'intelligenza.

Quella separazione dell'atto dal prodotto chiamasi nell'uso ordinario del linguaggio astrazione. Come prima condizione della riflessione compare dunque l'astrazione. Finchè l'intelligenza non è nulla di diverso dal suo atto, nessuna coscienza di esso è possibile. Mediante l'astrazione medesima, essa diviene qualcosa di differente dal suo produrre, il che, perciò appunto, può adesso apparire, non più come un atto, ma solo come un prodotto.

Ora l'intelligenza, ossia quell'atto, e l'obbietto sono originariamente uno. L'obbietto è questo determinato, perchè l'intelligenza ha prodotto appunto così e non altrimenti. Così l'obbietto da una parte e l'atto dell'intelligenza dall'altra, poichè amendue si esauriscono a vicenda e si corrispondono appieno, coincideranno di nuovo in una sola e medesima coscienza.— Ciò che nasce per noi, qualora separiamo l'atto come tale dal prodotto, chiamasi concetto. La questione, come i nostri concetti concordino con gli obbietti, non ha dunque dal punto di vista trascendentale alcun senso, in quanto una siffatta domanda presuppone una diversità originaria tra gli uni e gli altri. L'obbietto e il suo concetto, e viceversa concetto ed obbietto, sono di là dalla coscienza una sola e medesima cosa, e la separazione di entrambi nasce solo col nascere della coscienza. Una filosofia, che parta dalla coscienza, non potrà dunque giammai spiegare quella corrispondenza, nè essa può in generale esser chiarita senza l'identità originaria, il cui principio trovasi necessariamente di là dalla coscienza (1).

---

(1) « La coscienza nasce grazie al mio atto libero, in quanto gli è opposto un obbietto. L'obbietto ora esiste, la sua origine si trova per me nel passato, di là dalla mia coscienza attuale; esso è, senza la mia cooperazione. (Indi l'impossibilità di spiegare l'origine dell'obbietto dal punto di vista della coscienza.) Io non posso nell'astrazione compiere un atto libero, senza oppormi l'obbietto, cioè senza sentirmi dipendente da esso... Nessuna coscienza dell'obbietto senza coscienza della libertà, nessuna coscienza della libertà senza coscienza dell'obbietto.

« Quando io ripeto liberamente l'originario modo di operare dello spirito nell'intuizione, cioè quando astraggo, nasce il concetto. Ma io non posso astrarre, senza intuire nello stesso tempo con libertà, e viceversa; dunque noi non siamo consapevoli del concetto se non in antitesi all'intuizione, nè dell'intuizione se non in antitesi al concetto. » — Vedi *Abhandlungen*, *Sämmtl. W.*, I, 370-1.

Nel produrre stesso, in cui l'obbietto non esiste ancora come obbietto, l'atto stesso è identico a ciò che vien fuori. Questo stato dell'Io si può illustrare con altri simili, nei quali nessun obbietto esterno perviene come tale alla coscienza, benchè l'Io non cessi di produrre o d'intuire. Nello stato di sonno per es. non è soppresso il produrre originario; è la riflessione libera che è interrotta insieme colla coscienza dell'individualità. Obbietto ed intuizione sono interamente perduti l'un nell'altra, e appunto perciò non vi è nell'intelligenza per sè stessa nè l'uno nè l'altra. L'intelligenza, se non fosse tutta solamente per sè stessa, sarebbe in questo stato intuitiva per una intelligenza al di fuori di lei; ma non è per sè medesima, e pertanto non è in generale. Un tale stato è quello finora dedotto del nostro obbietto.

Finchè l'atto del produrre, puro e separato dal prodotto, non diviene per noi obbietto, ogni cosa esiste solo in noi, e senza quella separazione crederemmo realmente d'intuire tutto soltanto in noi stessi. Poichè il fatto che noi dobbiamo intuire gli obbietti nello spazio, non chiarisce ancora che noi li intuiamo fuori di noi, perchè potremmo intuire anche lo spazio solamente in noi, e in origine lo intuiamo davvero in noi solamente. L'intelligenza è lì dove intuisce; come mai ora perviene ad intuire gli obbietti fuori di sè? Non si può intendere perchè tutto il mondo esterno non ci appaia come il nostro organismo, nel quale noi, dappertutto dove sentiamo, crediamo di essere immediatamente presenti. Come di regola non intuiamo fuori di noi il nostro organismo, anche dopochè le cose esterne si son separate da noi, se esso non vien distinto da noi mercè una speciale astrazione; così neanche gli obbietti potremmo senza una originaria astrazione vederli come diversi da noi. Che essi dunque si sciolgano quasi dall'animo e si presentino fuori di noi nello spazio, è in generale possibile soltanto con la separazione del concetto dal prodotto, cioè del subbiettivo dall'obbiettivo (1).

(1) Senza quell'atto tardivo dello spirito, che è l'astrazione, noi intuiremmo bensì tutti gli oggetti nello spazio, ma lo spazio medesimo non l'intuiremmo se

Or se concetto ed obbietto si corrispondono originariamente in modo, che in nessuno dei due vi è di più o di meno che nell'altro, è semplicemente incomprensibile una separazione di entrambi, senza un atto speciale, con cui siano opposti entrambi nella coscienza. Un tal atto è quello che vien designato con la parola molto espressiva di giudizio, in quanto che primieramente con essa vien separato ciò che finora era indissolubilmente congiunto, il concetto e l'intuizione. Nel giudizio infatti non si paragona per avventura concetto a concetto, ma si paragonano concetti ed intuizioni. Il predicato non è in sè differente dal soggetto, poichè anzi, appunto nel giudizio, vien posta un'identità di entrambi. Dunque una separazione del soggetto e del predicato non è in generale possibile se non per il fatto, che quello rappresenta l'intuizione, questo il concetto. Nel giudizio pertanto debbono il concetto e l'obbietto prima venir contrapposti, poi nuovamente riferiti l'uno all'altro, e posti come eguali tra loro (1). Questo riferi-

---

non in noi. « Infatti, essendo la coscienza qualcosa di assolutamente interno, tra la quale e le cose esterne non si può pensare alcun immediato contatto, noi ci vediamo necessitati ad affermare, che originariamente noi intuiamo le cose, non fuori di noi, o, come alcuni hanno insegnato, in Dio, ma unicamente in noi stessi. Ciò posto, non sembra possibile alcuna separazione tra mondo interno ed esterno. Il senso esterno adunque si scioglierà completamente nell'interno. E poichè l'interno è distinto solo in antitesi all'esterno, col mondo esterno perirà anche inevitabilmente l'interno...

« Possiamo chiarire quest'affermazione con lo stato, in cui si trova l'anima durante il sonno. Poichè essa è un'attività continua, non possiamo credere che in questo stato cessi di essere attiva, cioè di produrre delle rappresentazioni. Ma, siccome l'anima è stata abbandonata dal corpo, siccome allora ogni riferimento ad uno spazio esterno diviene impossibile, così l'anima in tale stato intuisce tutto unicamente in sè stessa, non perviene nè al concetto, nè al giudizio, e appunto perciò neanche al ricordo delle avute rappresentazioni; in breve, l'anima sembra dormire insieme col corpo ». — Cfr. *Abhandl.*, *Sämmtl. W.*, 390, I.

(1) Più chiaramente altrove:

« Il concetto non è se non l'intuizione imitata. Dunque il concetto coinciderà coll'intuizione in una sola coscienza. Dunque il concetto non basta ancora a spiegare una pura autocoscienza dello spirito.

« Anche all'animale, che è compreso in un perpetuo stupore, si può tanto poco negare il concetto, quanto l'intuizione. Ma ciò che manca all'animale (ed all'uomo, che gli si avvicina), è la coscienza che liberamente distingue e riferisce, in una parola, il giudizio, privilegio degli esseri razionali. Nel giudizio soltanto sono riuniti i due atti, la libera distinzione tra l'intuizione e il concetto, e il li-

mento poi è possibile unicamente per mezzo dell'intuizione. Però quest'intuizione non può esser la medesima della produttiva, giacchè allora non avanzeremmo di un sol passo; ma deve essere una maniera d'intuizione a noi finora completamente ignota, e che esige di esser dedotta.

Dovendo, per mezzo di essa, venir riferiti l'uno all'altro l'obbietto e il concetto, occorre che sia tale da confinare col concetto da una parte e coll'obbietto dall'altra. Or poichè il concetto è il modo di operare, con cui l'obbietto nasce in generale per l'intuizione, dunque secondo cui l'obbietto in generale è costruito, l'obbietto invece, non la regola ma la espressione della regola stessa; bisogna che sia trovato un atto, in cui la regola stessa venga intuíta come obbietto, e in cui viceversa l'obbietto venga intuíto come regola della costruzione in generale.

Una tale intuizione è lo schematismo, che ognuno può imparare a conoscere solo per propria, intima esperienza, e che, per renderlo conoscibile e guidare l'esperienza, si può soltanto descrivere e separare da tutto il resto che gli è simile (1).

---

bero riferimento di entrambi a vicenda. Per mezzo del giudizio, il prodotto dell'intuizione diviene un obbietto, che noi determiniamo. Quando noi giudichiamo, la rappresentazione si scioglie quasi dall'anima, ed entra come obbietto in una sfera al di fuori di essa. » — *Sämmtl. W.*, I, 393.

(1) Nel primo dei *Trattati* (*Abhandlungen* ecc.) l'A. svolge lungamente la dottrina kantiana dello schematismo. « Affinchè io conosca un obbietto fuori di me, dice Kant, non basta ancora la semplice intuizione. Di fatti, mentre l'immaginazione lo produce sinteticamente, esso non può essere simultaneamente intuíto dall'anima come obbietto, cioè come qualche cosa, alla quale spetti realtà ed esistenza autonoma. Solo dopochè quella facoltà creativa ha finito, deve, secondo Kant, intervenire l'intelletto, una facoltà preziosa, che comprende, concepisce, fissa ciò che un'altra ha prodotto. Ma che cosa può fare una potenza simile? Adesso, che l'intuizione, e con essa la realtà, è svanita, non può se non imitare, non può se non ripetere quell'atto originario dell'intuizione, in cui l'obbietto primamente esisteva: a ciò occorre l'immaginazione. Ma il reale è soltanto nell'intuizione. Dunque l'immaginativa, nella sua funzione attuale, non può ripetere quell'atto secondo la materia. Poichè altrimenti nascerebbe di nuovo l'intuizione, e noi saremmo al punto, dov'eravamo prima. Dunque essa ripete solo il formale di quell'atto. Questo consiste, come sappiamo, nel tempo e nello spazio. Dunque essa disegna l'abbozzo di un oggetto sospeso nel tempo e nello spazio in generale. Questo abbozzo, Kant lo chiama schema, ed afferma che serve di mediazione tra il concetto e l'intuizione... Nella speculazione si può separare lo schema dal concetto, nella natura (del nostro conoscere) non sono mai separati. » — Vedi *Sämmtl. W.*, I, 358-9.

Lo schema va distinto così dall'immagine come dal simbolo, con cui è molto frequentemente scambiato. L'immagine è sempre così determinata da ogni parte, che alla compiuta identità dell'immagine con l'obbietto manca solo quella determinata porzione di spazio, in cui il secondo si trova. Lo schema invece non è una rappresentazione da ogni parte determinata, ma solo intuizione della regola, secondo cui un determinato oggetto può esser prodotto. È intuizione adunque, non concetto, poichè esso è ciò che serve d'intermediario tra il concetto e l'oggetto. È poi ancora, non intuizione dell'oggetto stesso, ma solo intuizione della regola, secondo cui un tal oggetto può esser prodotto.

Che cosa sia lo schema, si può chiarire nel modo più evidente coll'esempio dell'artista meccanico, il quale debba creare un oggetto di forma determinata in conformità di un concetto. Ciò che per avventura gli può essere comunicato, è il concetto dell'oggetto; ma che, senza un qualche modello al di fuori di lui, nasca a poco a poco tra le sue mani la forma ch'è legata al concetto, è semplicemente incomprensibile senza una regola intuíta internamente, benchè sensibilmente, che lo guidi nella sua produzione. Questa regola è lo schema, in cui non si contiene assolutamente nulla d'individuale, e che tanto meno è un concetto generale, secondo cui un artista nulla potrebbe creare. Secondo questo schema, ei produrrà soltanto l'informe abbozzo dell'insieme, quindi passerà allo sviluppo delle singole parti, finchè a poco a poco nella sua intuizione interna lo schema si avvicinerà all'immagine, che a sua volta si accompagnerà ad esso, finchè simultaneamente alla perfetta determinazione dell'immagine sarà compiuto anche il prodotto stesso (1).

---

(1) Similmente nell'opera citata. Egli si fa due domande. In primo luogo, come si rende possibile allo spirito distinguere obbietto e rappresentazione? Per mezzo dell'immaginazione, che estende il concetto oltre i limiti dell'individualità, in maniera però, che il concetto penda in mezzo alla generalità e all'individualità. In quanto essa disegna sensibilmente la regola, secondo cui nasce l'obbietto, le riesce di unificare, mercè un particolare schematismo, individualità e generalità in uno e medesimo prodotto. In secondo luogo, com'è possibile che

Lo schema si mostra nell'uso più comune dell'intelletto come il generale termine medio del riconoscimento di ogni obbietto come di uno determinato. Che io, non appena vedo un triangolo, di qualunque forma esso sia, pronunzii nel medesimo istante il giudizio che questa figura sia un triangolo, ciò presuppone un'intuizione di un triangolo in generale, che non abbia gli angoli nè ottusi nè acuti nè retti, e sarebbe così poco possibile mediante un semplice concetto del triangolo come per mezzo di una semplice immagine di esso; poichè, essendo l'ultima necessariamente un'immagine determinata, la congruenza del triangolo reale con quello semplicemente immaginato, se anche ci fosse, sarebbe puramente accidentale; il che non è sufficiente alla formazione di un giudizio.

Si può appunto da questa necessità dello schematismo concludere che l'intero meccanismo della lingua poggerà su di esso. Si ponga ad es. che un uomo completamente ignaro di concetti scolastici conosca solo certi esemplari o alcune razze di una qualche specie animale: tuttavia egli, non appena vegga un individuo di una razza a lui ancora ignota della medesima specie, pronunzierà il giudizio ch'esso appartenga a questa specie; mediante un concetto generale, egli non può farlo: poichè donde potrebbe venirgli il concetto generale, se così frequentemente riesce difficilissimo agli stessi naturalisti mettersi d'accordo sui concetti generali di una qualche specie?

L'applicazione della dottrina dello schematismo originario all'investigazione del meccanismo dei linguaggi primitivi, dei remotissimi aspetti della natura, i cui avanzi ci son conservati nelle mitologie dei popoli antichi, finalmente alla critica del linguaggio scientifico, le cui espressioni tradiscono quasi tutta la loro origine dallo schematismo, rappresenterebbe nel modo più evidente l'importanza decisiva di quell'operazione attraverso tutti i fatti dello spirito umano.

---

obbietto e rappresentazione siano riferiti l'uno all'altro? L'immaginazione produttiva abbozza un'immagine, con cui il concetto è determinato e limitato. Nella combinazione dello schema e dell'immagine risiede la coscienza di un singolo oggetto. — Cfr. *Sämmtl. W.*, I, 393-4.

Per esaurire tutto quello che si può dire sulla natura dello schema, va notato ancora che esso è per i concetti la stessa cosa appunto che è il simbolo per le idee. Lo schema si riferisce perciò sempre e necessariamente ad un oggetto empirico, sia reale, sia da prodursi. Così per es. di ogni forma organica, come dell'umana, è possibile solo uno schema, mentre per es. della bellezza, dell'eternità, ecc. si danno soltanto dei simboli. Ora, poichè l'artista estetico non lavora altrimenti che secondo idee, e tuttavia dall'altra parte, per rappresentare il prodotto estetico sotto condizioni empiriche, ha bisogno ancora di un'arte meccanica, perciò è evidente che la serie graduale dall'idea sino all'oggetto è doppia di quella dell'artista meccanico.

Dopo che si è pienamente determinato il concetto dello schema (esso è, val quanto dire, la regola sensibilmente intuíta della produzione di un oggetto empirico), noi possiamo ripigliare il filo della ricerca.

Bisognava chiarire, in che modo l'Io pervenga ad intuire sè stesso come attivo nel produrre. Questo fu chiarito con l'astrazione; la maniera d'azione, onde si produce l'obbietto, doveva essere separata dal prodotto stesso. Ciò accadeva per mezzo del giudizio. Ma il giudizio anch'esso non era possibile senza schematismo. Infatti nel giudizio è posta un'intuizione eguale a un concetto; perchè questo avvenga, dev'esserci qualche cosa, che faccia la mediazione tra ambedue, e questo è soltanto lo schema.

Ma l'intelligenza, con quella facoltà di astrarre dal singolo obbietto, o, che è il medesimo, con la facoltà d'astrazione empirica, non giungerà mai a sciogliersi dall'obbietto; poichè appunto per lo schematismo si riuniranno un'altra volta concetto ed obbietto; quella facoltà astrattiva adunque ne presuppone una più alta nell'intelligenza stessa, affinchè il risultato di essa venga posto nella coscienza. Se l'astrazione empirica deve in generale esser fissata, questo può accadere solo per mezzo di una facoltà, in forza della quale, non solo il modo d'azione, onde sorge l'obbietto determinato, ma il modo d'azione, onde sorge l'obbietto *in generale*, sia distinto dall'obbietto stesso.

II.

Si domanda ora, per caratterizzare più esattamente questa più elevata astrazione:

a) che cosa avvenga dell'intuire, se n'è tolto ogni concetto (poichè nell'obbietto sono originariamente uniti intuizione e concetto; ma bisogna astrarre dalla maniera d'azione in generale, dunque togliere ogni concetto dall'obbietto). In ogni intuizione bisogna distinguere due cose, l'intuire come tale, o l'intuire, in quanto è un atto in generale, e il determinante dell'intuizione, ciò che fa sì che l'intuizione sia intuizione di un obbietto, in una parola, il concetto dell'intuizione.

L'obbietto è questo determinato, perchè io ho agito in questo determinato modo, ma questa determinata maniera d'azione è appunto il concetto, dunque l'obbietto è determinato dal concetto; così il concetto originariamente precede l'obbietto stesso, non però nel tempo, ma nell'ordine. Il concetto è il determinante, l'obbietto il determinato.

Dunque il concetto non è, come d'ordinario si suppone, l'universale, ma piuttosto la regola, il limitante, il determinante dell'intuizione; e se pure il concetto si può chiamare indeterminato, è tale solo in quanto è, non il determinato, ma il determinante. L'universale è perciò l'intuire, o produrre; e solo per il fatto che in questo intuire in sè indeterminato giunge un concetto, esso diviene intuizione di un obbietto. La spiegazione usuale dell'origine dei concetti, se non ha da essere semplicemente spiegazione dell'origine empirica dei concetti, quella cioè, secondo cui deve apparirmi il concetto, perchè io da parecchie intuizioni singole tolgo via il determinato e conservo solo il generico, si può assai facilmente presentare nella superficialità sua. Infatti, per imprendere quell'operazione, io devo indubbiamente paragonare tra loro quelle intuizioni; ma come posso riuscirvi, senza essere già guidato da un concetto? Poichè donde sappiamo noi

che quei singoli obbietti a noi dati sono della stessa specie, se il primo non è già divenuto per noi un concetto? Pertanto quel procedimento empirico, di raccogliere da parecchi singoli l'elemento comune, presuppone già la regola di tale raccogliere, cioè il concetto, e perciò alcunchè di superiore a quella facoltà empirica di astrazione.

Noi distinguiamo pertanto nell'intuizione l'intuire stesso, e il concetto o il determinante dell'intuire. Nell'astrazione originaria entrambi sono uniti. Se dunque, per mezzo dell'astrazione superiore, che noi in contrapposto all'empirica vogliamo chiamare trascendentale, dev'esser tolto ogni concetto dall'intuizione, quest'ultima diverrà quasi libera, poichè ogni limitazione entra in essa unicamente per mezzo del concetto. Spogliato di esso, l'intuire diviene qualcosa di totalmente e per ogni rispetto indeterminato.

Se l'intuizione diviene totalmente indeterminata, assolutamente priva di concetto, non rimane più altro di essa che l'intuire generale, il quale, se a sua volta è intuíto, è lo spazio.

Lo spazio è l'intuire privo di concetti, dunque non è assolutamente un concetto, che sia per avventura astratto dai rapporti delle cose; poichè, sebbene lo spazio mi apparisca per via di astrazione, pure esso non è un concetto astratto, nè nel senso in cui lo sono le categorie, nè in quello in cui lo sono i concetti empirici o di genere; poichè, se esistesse un concetto generico dello spazio, dovrebbero esistere più spazii, mentre c'è solo uno spazio infinito, che è già presupposto da ogni limitazione nello spazio, cioè da ogni singolo spazio. Essendo lo spazio assolutamente un intuire, esso è anche necessariamente un intuire all'infinito, di tal forma, che anche la minima parte dello spazio è pur sempre un intuire, cioè uno spazio, non per avventura semplice limite, su cui soltanto si fondi l'infinita divisibilità dello spazio. Che infine la geometria, — la quale, sebbene tragga tutte le sue dimostrazioni esclusivamente dall'intuizione, procede con altrettanta universalità che se le traesse dai concetti, — debba interamente la sua esistenza solo a questa qualità dello spazio: è così universalmente riconosciuto, che non ha qui bisogno di ulteriore esplicazione.

b) Che cosa avviene del concetto, quando se ne tolga ogni intuizione?

Poichè lo schematismo originario si annulla per mezzo dell'astrazione trascendentale, deve, se ad un polo nasce l'intuizione priva di concetto, nascere all'altro contemporaneamente il concetto privo d'intuizione. Se le categorie, così come sono state dedotte nell'epoca precedente, sono determinati modi d'intuizione dell'intelligenza, conviene, una volta che esse vengano spogliate dell'intuizione, che rimanga la semplice determinazione pura. Questa è quella che vien designata dal concetto logico. Se dunque un filosofo si mette originariamente solo al punto di vista della riflessione od analisi, egli potrà dedurre anche le categorie solo come concetti esclusivamente formali, perciò anche soltanto dalla logica. Ma, prescindendo dal fatto, che le diverse funzioni del giudizio nella logica stessa hanno ancora bisogno di una deduzione, e che, ben lungi dall'essere la filosofia trascendentale un astratto della logica, deve questa piuttosto venire astratta da quella, è tuttavia una semplice illusione il credere che le categorie, dopo essere state separate dallo schematismo dell'intuizione, restino ancora come concetti reali, perchè esse, spogliate dell'intuizione, sono semplicemente concetti logici, legati ad essa, ma non più semplici concetti, sibbene forme reali dell'intuizione. L'insufficienza di una tal deduzione si tradirà ancora per un altro difetto, che essa per es. non possa svelare il meccanismo delle categorie, quello speciale, come quello generale, sebbene sia abbastanza visibile. Così è indubbiamente una proprietà rilevante delle così dette categorie dinamiche, il fatto che ciascuna di esse abbia il suo correlato, mentre non è tale il caso di quelle cosiddette matematiche, la cui proprietà è però assai facilmente spiegabile, non appena si sappia che nelle categorie dinamiche il senso interno e l'esterno sono ancora indivisi, mentre delle matematiche l'una appartiene solo al senso interno, l'altra solo all'esterno. Similmente il fatto che dappertutto ed in ogni classe vi siano tre categorie, di cui le due prime si contrappongono, la terza poi è la sintesi di entrambe, dimostra che il mecca-

nismo generale delle categorie si fonda su di un'opposizione più alta, che non è più guardata dal punto di vista della riflessione, e per la quale adunque ce ne dev'essere un altro più elevato e più profondo. Poichè inoltre quest'opposizione penetra attraverso tutte le categorie, ed è un tipo che sta a base di tutte, ne viene anche senza dubbio che esisterà una sola categoria; e poichè dal meccanismo originario dell'intuizione potemmo dedurre la sola categoria della relazione, così è da aspettarsi che questa sia quell'una originaria, il che si conferma effettivamente con un più attento esame. Se può dimostrarsi che, avanti o di là dalla riflessione, l'obbietto non sia punto determinato dalle categorie matematiche, anzi che da esse venga determinato il solo subbietto, o in quanto intuente o in quanto senziente, — così come per es. l'obbietto, non già in sè, ma solo in rapporto al subbietto, intuente e riflettente insieme, è uno; — se invece può dimostrarsi che l'obbietto già nella prima intuizione, e senza che una riflessione vi si diriga, debba esser determinato come sostanza ed accidente: ne seguirà bene che le categorie matematiche siano in generale subordinate alle dinamiche, ovvero che queste precedano quelle, che dunque appunto perciò le seconde possano rappresentare come diviso ciò che le prime rappresentano come unito, perchè la categoria che nasce dal solo punto di vista della riflessione, in quanto non è stata neanche qui preceduta da un'opposizione tra il senso esterno e l'interno, il che avviene nelle categorie della modalità, può altresì appartenere o al senso interno o all'esterno, e però anche non avere alcun correlato. La dimostrazione si potrebbe condurre più brevemente, considerando che nell'originario meccanismo dell'intuizione le due prime categorie appaiano solo per via della terza, la terza delle matematiche poi presupponga sempre la reciprocità d'azione, in quanto per es. nè una totalità di obbietti è pensabile senza il presupposto generale degli obbietti in reciproca relazione tra loro, nè eziandio una limitazione del singolo obbietto, senza pensare gli obbietti scambievolmente limitati l'uno dall'altro, cioè in generale reciprocità d'azione. Delle quattro classi di ca-

tegorie, soltanto le dinamiche adunque restano come originarie; e se inoltre può dimostrarsi che anche quelle della modalità non possano esser categorie nel medesimo senso, cioè altrettanto originarie quanto quelle della relazione, soltanto le ultime rimarranno come le uniche fondamentali categorie (1). Ora effettivamente nell'originario meccanismo dell'intuizione nessun obbietto apparisce come possibile o impossibile, a quel modo che ognuno apparisce come sostanza ed accidente. Come possibili, come reali e necessarii, gli obbietti appariscono solo mediante l'atto supremo della riflessione, il quale fin adesso non è stato ancora dedotto. Esse esprimono una semplice relazione dell'obbietto con tutto il potere conoscitivo, (senso interno ed esterno), di tal fatta che nè dal concetto della possibilità, nè da quello della realtà è posta mai una determinazione nell'oggetto stesso. Quella relazione dell'obbietto con tutto il potere conoscitivo è tuttavia possibile senza dubbio, solo quando l'Io si è interamente sciolto dall'obbietto, cioè dalla sua attività ideale e reale insieme, vale a dire pertanto solo coll'atto supremo della riflessione. In rapporto ad esso allora le categorie della modalità possono chiamarsi le supreme, altrettanto quanto quelle della relazione rispetto alla sintesi dell'intuizione produttiva, donde poi si fa appunto evidente che esse non siano categorie le quali appaiano originariamente nella prima intuizione.

---

(1) « Tra le categorie di ogni singola forma, la prima è sempre espressione della forma originaria dell'Io, la seconda espressione della forma originaria del Non-Io, la terza infine la sintesi, in cui vengono unificate in rapporto all'obbietto le due prime, e ora acquistano senso e significato. Diciamo di passaggio che la forma della qualità si riferisce a quella della modalità, la forma della quantità a quella della relazione; dunque le categorie **matematiche** son determinate dalle dinamiche, non viceversa. » — Vedi lo scritto cit. *Dell'Io come principio*, ecc., *Sämmtl. W.*, I, 222, in nota.

III.

L'astrazione trascendentale è condizione del giudizio, ma non è il giudizio stesso. Essa spiega soltanto, come l'intelligenza pervenga a separare l'obbietto e il concetto, ma non com'essa li riunisca entrambi nel giudizio. In che modo il concetto in sè totalmente privo d'intuizione si leghi un'altra volta in obbietto coll'intuizione dello spazio in sè totalmente priva di concetto, non si può concepire senza un termine medio. Ma ciò che in generale stabilisce la mediazione tra il concetto e l'intuizione è lo schema. Dunque anche l'astrazione trascendentale sarà di bel nuovo tolta mercè uno schematismo, che noi, per distinguerlo da quello già dedotto, chiameremo trascendentale.

Lo schema empirico fu chiarito come la regola sensibilmente intuita, con cui un oggetto può esser prodotto empiricamente. Quello trascendentale pertanto sarà l'intuizione sensibile della regola, secondo cui un obbietto può esser prodotto in generale, o trascendentalmente. In quanto ora lo schema contiene una regola, in quanto è solamente obbietto di un'intuizione interna, in quanto è regola della costruzione di un obbietto, esso dev'essere intuito esternamente come disegnato nello spazio. Lo schema è dunque in generale un intermediario tra il senso interno e l'esterno. Si dovrà pertanto spiegare lo schema trascendentale come quello che nel modo più originario stabilisce la mediazione tra il senso interno e l'esterno.

Ma l'elemento più originario, che opera la mediazione tra il senso interno e l'esterno, è il tempo, non in quanto è semplicemente senso interno, cioè assoluto limite, ma in quanto esso medesimo diviene a sua volta obbietto dell'intuizione esterna, dunque il tempo in quanto è linea, ossia grandezza estesa in una sola direzione.

Noi c'indugeremo su questo punto, per determinare più esattamente il carattere proprio del tempo.

Il tempo, considerato dal punto di vista della riflessione, è originariamente solo una forma d'intuizione del senso interno, perchè esso ha luogo unicamente per rispetto alla successione delle nostre rappresentazioni, la quale da questo punto di vista è solamente in noi, mentre la simultaneità delle sostanze, che è condizione del senso interno ed esterno, noi possiamo intuirla solo al di fuori di noi. Invece, dal punto di vista dell'intuizione, il tempo originariamente è già intuizione esterna, perchè in quel punto di vista non v'è alcuna differenza tra rappresentazioni ed oggetti. Se dunque, per la riflessione, il tempo è solo forma interna dell'intuizione, per l'intuizione è l'una e l'altra cosa insieme. Da questa proprietà del tempo si può scorgere tra l'altro, perchè, mentre lo spazio è substrato della sola geometria, esso sia substrato di tutta la matematica, e perchè anche tutta la geometria possa venir ricondotta all'analisi; con ciò appunto si spiega il rapporto tra il metodo geometrico degli antichi e quello analitico dei moderni, col quale, sebbene entrambi siano opposti, si ottiene in tutto lo stesso risultato.

Unicamente su quella proprietà del tempo, di appartenere insieme al senso esterno e all'interno, si fonda il fatto, che esso sia il generale termine medio tra il concetto e l'intuizione, o lo schema trascendentale. Poichè le categorie sono originariamente modi d'intuizione, dunque non separate dallo schematismo, il che accade solo per mezzo dell'astrazione trascendentale, si chiarisce da ciò

1) che il tempo entri già originariamente nell'intuizione produttiva, o nella costruzione dell'obbietto, come si è anche dimostrato nell'epoca precedente;

2) che da questo rapporto del tempo col concetto puro da un lato e coll'intuizione pura o collo spazio dall'altro, si debba poter dedurre tutto il meccanismo delle categorie;

3) che, se per mezzo dell'astrazione trascendentale è tolto lo schematismo originario, anche dall'originaria costruzione dell'obbietto debba sorgere una veduta del tutto mutata, la quale, essendo quell'astrazione appunto condizione

di ogni coscienza, sarà anche quella che sola possa giungere alla coscienza. Dunque l'intuizione produttiva perde il suo carattere per via dello stesso mezzo, che essa deve attraversare, per giungere alla coscienza.

Ad illustrazione di questo punto, possono servire alcuni esempii.

In ogni mutazione ha luogo un passaggio da uno stato ad un altro che con esso è in opposizione contradditoria, per es. quando un corpo da un movimento secondo la direzione *A* passa ad uno secondo la direzione — *A*. Questo legame di stati contradittoriamente opposti nell'intelligenza, che è identica a sè stessa e tende sempre verso l'identità della coscienza, è possibile soltanto mercè lo schematismo del tempo. L'intuizione produce il tempo come in perenne transito da *A* a — *A*, per accomodare la contradizione fra gli opposti. Mediante l'astrazione, vien tolto lo schematismo e con esso il tempo. — È noto il sofisma degli antichi sofisti, con cui essi impugnano la possibilità di un movimento comunicato. Prendete, dicono, il momento ultimo della quiete di un corpo e il primo del suo movimento; fra l'uno e l'altro non v'è nulla d'intermedio. (Questo è verissimo anche dal punto di vista della riflessione.) Se dunque un corpo è stato messo in movimento, ciò accade o nel momento ultimo della sua quiete, o nel primo del suo movimento: ma quello non è possibile, perchè esso è ancora immobile, questo neppure, perchè esso è già in movimento. Un tal sofisma, che è risolto originariamente dall'intuizione produttiva, si è cercato di risolverlo per la riflessione con gli artifizii della meccanica, — la quale, non potendo concepire se non come prodotto attraverso una infinità il passaggio di un corpo della quiete al movimento, cioè il legame di stati contradittoriamente opposti, mentre per essa è stata pur tolta l'intuizione produttiva, che sola può rappresentare un infinito nel finito, ossia una grandezza, nella quale, sebbene essa medesima sia finita, — non è possibile alcuna parte infinitamente piccola, si vede costretta a introdurre tra quei due stati un'infinità di parti del tempo tra loro separate, ognuna delle quali è infinitamente piccola.

Or siccome quel passaggio, per esempio da una direzione in quella opposta, deve pur accadere in un tempo finito, benchè per via di mediazione infinita, il che originariamente non è possibile se non mediante la continuità, perciò anche il movimento, che è comunicato al corpo in un certo momento, può essere soltanto una sollecitazione, perchè altrimenti in tempo finito nascerebbe una velocità infinita. Tutti questi concetti particolari sono resi necessarii dalla soppressione dell'originario schematismo dell'intuizione. Per quel che concerne il movimento in generale, poichè tra due punti di una linea devono essere pensati molti altri infiniti, una costruzione di esso dal punto di vista della riflessione è semplicemente impossibile; onde anche la geometria *postula* la linea, cioè esige che ognuno la produca nell'intuizione produttiva stessa, il che essa certamente non farebbe, se il sorger di una linea si potesse comunicare per via di concetti.

Dalla proprietà del tempo, di essere schema trascendentale, risulta di per sè che esso non sia un semplice concetto, tale da non essere astratto nè empiricamente, nè trascendentalmente. Poichè tutto ciò, da cui il tempo potrebbe essere astratto, lo presuppone già come condizione. Se fosse un'astrazione trascendentale simile ai concetti dell'intelletto, come, per esempio, ci sono più sostanze, così del pari ci dovrebbero essere più tempi; ma il tempo è solamente uno; ciò a cui si dà il nome di tempi diversi, non sono che diverse limitazioni del tempo assoluto. Perciò anche nessun assioma del tempo, cioè che due tempi non possano essere separati o simultanei, o una qualunque proposizione dell'aritmetica, la quale poggi sulla forma del tempo, è dimostrabile per via di puri concetti.

Dopo aver dedotto lo schematismo trascendentale, ci vediamo ora in grado di esplicare completamente l'intero meccanismo delle categorie.

La prima categoria, che sta a fondamento di tutte le altre, l'unica, dalla quale sia già determinato l'obbietto nella produzione, è, come sappiamo, quella della relazione, la quale, essendo l'unica categoria dell'intuizione, rappresenterà il senso esterno e l'interno come ancora uniti.

La prima categoria della relazione, sostanza ed accidente, designa la prima sintesi del senso interno e dell'esterno. Se ora dal concetto di sostanza come da quello di accidente si toglie lo schematismo trascendentale, non rimane altro che il concetto puramente logico di soggetto e predicato. Togliendo invece da entrambi ogni concetto, rimane la sostanza solo come pura estensione, o come spazio, l'accidente solo come assoluto limite, o come tempo, in quanto esso è senso interno s e m p l i c e m e n t e e del tutto indipendente dallo spazio. Come poi il concetto, in sè completamente privo d'intuizione, del subbietto logico, o il concetto, parimente privo d'intuizione, del predicato logico, divenga, quello sostanza, questo accidente, si può spiegare solo col fatto, che la determinazione del tempo si aggiunga ad entrambi.

Ma si aggiunge appunto per mezzo della seconda categoria, poichè solo per mezzo della seconda (giusta la nostra deduzione, l'intuizione della prima), ciò che nella prima è senso interno diviene tempo per l'Io. Dunque la prima categoria in generale non è intuibile se non per mezzo della seconda, come si è dimostrato a suo tempo; la ragione, che qui si rivela, di ciò, è che solo per mezzo della seconda si aggiunge lo schema trascendentale del tempo.

La sostanza si può intuire solo per il fatto, che essa è intuita come permanente nel tempo; ma non può essere intuita come permanente, senza che il tempo, il quale finora designava soltanto l'assoluto limite, scorra (si estenda secondo una sola dimensione), il che accade appunto solo mediante la successione del nesso causale. Ma, a sua volta, anche il fatto, che una qualunque successione abbia luogo nel tempo, si può intuire solo in antitesi a qualche cosa di permanente in essa, o, perchè il tempo che resta immoto nello scorrere = spazio, nello spazio, ciò che è appunto la sostanza. Queste due categorie adunque si penetrano a vicenda, cioè sono possibili soltanto in una terza, che è la reciprocità d'azione.

Da questa deduzione si possono di per sè astrarre le due seguenti proposizioni, con le quali è comprensibile il meccanismo di tutte le altre categorie:

1) l'antitesi, che ha luogo tra le prime due categorie, è quella stessa che ha luogo originariamente tra spazio e tempo;

2) la seconda categoria in ogni classe è necessaria solo per il fatto, che essa aggiunge alla prima lo schema trascendentale.

Non per anticipare qualche cosa, che non è stata ancora dedotta, ma per rendere più chiare queste due proposizioni con uno svolgimento ulteriore, ne mostreremo l'applicazione alle cosiddette categorie matematiche, sebbene queste non siano state ancora dedotte come tali.

Abbiamo già accennato che esse non siano categorie dell'intuizione, sorgendo unicamente dal punto di vista della riflessione. Ma, insieme con la riflessione appunto, viene tolta l'unità tra senso esterno ed interno, e quindi separata la categoria fondamentale della relazione in due opposte, la prima delle quali designa solo ciò che nell'obbietto appartiene al senso esterno, mentre l'altra esprime solo ciò che nell'obbietto appartiene all'interno esternamente intuíto.

Ora, per cominciare dalla prima, se dalla categoria dell'unità, che è la prima nella classe della quantità, si sottrae ogni intuizione, non rimane se non l'unità logica. Dovendo questa esser legata coll'intuizione, conviene che vi si accoppii la determinazione del tempo. Ma la grandezza legata al tempo è il numero. Dunque appunto mercè la seconda categoria (della molteplicità) si aggiunge la determinazione del tempo. Infatti, solo con la molteplicità data, incomincia il numerare. Io non numero dove c'è soltanto l'uno. L'unità non diventa numero se non attraverso la pluralità. (Che il tempo e la molteplicità vadano congiunti, si può scorgere anche dal fatto, che solo mediante la seconda categoria della relazione, quella appunto mercè cui per l'Io nasce primieramente il tempo nell'intuizione esterna, è determinata una pluralità di obbietti. Anche nella volontaria successione delle rappresentazioni nasce per me una pluralità di obbietti solo per il fatto che io li concepisco l'uno dopo l'altro, cioè solo perchè li concepisco generalmente nel tempo. Nella serie numerale, 1 diventa unità, cioè espressione della finitezza in generale,

soltanto per mezzo della pluralità. Se 1 è un numero finito, conviene che per esso ci sia un divisore possibile; ma $\frac{1}{1} = 1$, dunque 1 è divisibile solo per mezzo di 2, 3, e così via, cioè per mezzo della molteplicità in generale; senza di essa, è $\frac{1}{0}$, ossia l'infinito.)

Ma quanto non è intuibile l'unità senza molteplicità, altrettanto la molteplicità senza unità; dunque entrambe si presuppongono a vicenda, cioè sono possibili solo per mezzo di una terza comune.

Lo stesso meccanismo si mostra nelle categorie della qualità. Se io dalla realtà sottraggo l'intuizione dello spazio, il che accade per mezzo dell'astrazione trascendentale, non mi resta altro che il semplice concetto logico della posizione. Se riunisco questo concetto coll'intuizione dello spazio, nasce per me il riempimento dello spazio, che però non si può intuire senza che abbia un grado, cioè una grandezza nel tempo. Ma il grado, cioè la determinazione per mezzo del tempo, si aggiunge solo per mezzo della seconda categoria, quella della negazione. Adunque la seconda qui ancora è necessaria solo perchè mediante essa diviene intuibile la prima, o perchè essa presta a quella lo schema trascendentale.

Più chiaramente forse così. Se io penso il reale negli obbietti come illimitato, esso dovrà estendersi all'infinito; e poichè, giusta quanto si è dimostrato, l'intensità è in rapporto inverso coll'estensività, non rimarrà altro che l'infinita estensività colla mancanza di ogni intensità, cioè l'assoluto spazio. Pensando invece come illimitata la negazione, non rimane altro che l'infinita intensità senza estensività, cioè il punto, o il senso interno, in quanto è semplicemente senso interno. Se io dunque sottraggo dalla prima categoria la seconda, mi rimane lo spazio assoluto; se dalla seconda sottraggo la prima, mi rimane il tempo assoluto (cioè il tempo semplicemente come senso interno).

Nell'intuizione originaria nè il concetto, nè il tempo, nè lo spazio nascono per noi da soli e separati, ma tutto questo insieme. Allo stesso modo che il nostro obbietto, l'Io, collega in obbietto queste tre determinazioni inconsciamente

e di per sè, allo stesso modo è avvenuto anche a noi nella deduzione dell'intuizione produttiva. Per mezzo dell'astrazione trascendentale, che consiste appunto nel togliere quel terzo, che l'intuizione collega, non potevano restarci come parti costitutive di essa che il concetto privo d'intuizione e l'intuizione priva di concetto. Da questo punto di vista il problema, come sia possibile l'obbietto, può esprimersi così: in che modo concetti interamente privi d'intuizione, che noi troviamo in noi come concetti *a priori,* vengano così indissolubilmente legati coll'intuizione, o possano trasferirsi in essa, che siano assolutamente inseparabili dall'obbietto. Or poichè questo trapasso è possibile solo mercè lo schematismo del tempo, concludiamo, che anche il tempo doveva già entrare in quella sintesi originaria. Si cambia così totalmente l'ordine della costruzione, che abbiamo seguito nell'epoca precedente; nondimeno l'astrazione trascendentale soltanto ci porta a distinguere con chiara coscienza il meccanismo della sintesi originaria.

IV.

L'astrazione trascendentale fu postulata come condizione della empirica, questa come condizione del giudizio. Ogni giudizio, anche il più comune, ha dunque come fondamento quell'astrazione; e la facoltà trascendentale di astrazione, o la facoltà dei concetti *a priori,* è altrettanto necessaria in ogni intelligenza quanto l'autocoscienza stessa.

Ma la condizione non perviene alla coscienza prima del condizionato, e l'astrazione trascendentale si perde nel giudizio, o nell'astrazione empirica, la quale è da essa elevata nella coscienza insieme col suo risultato.

Or come anche l'astrazione trascendentale accanto al suo risultato sia posta di bel nuovo nella coscienza, giacchè noi possiamo sapere che nella coscienza comune non si presenta di necessità alcun elemento nè dell'una nè dell'altro, e che, se pur qual cosa ne appare, è semplicemente casuale, ciò è

da congetturarsi in precedenza che sarà possibile solo mercè un atto, il quale in rapporto alla coscienza comune non può essere più necessario (poichè altrimenti anche il suo risultato si troverebbe sempre e necessariamente in essa), il quale pertanto dev'essere un atto, che non segua da alcun altro nell'intelligenza stessa (ma per avventura da un atto estrinseco a lei), il quale dunque per l'intelligenza stessa è un atto assoluto. Fino alla coscienza dell'astrazione empirica e di ciò che da essa risulta, potrebbe estendersi la coscienza comune; poichè a ciò provveda ancora l'astrazione trascendentale (1), che però, forse precisamente perchè da essa è posto tuttociò che si presenta generalmente nella coscienza empirica, non giungerà più necessariamente alla coscienza, e, se pure vi giunga, vi giungerà solo in maniera casuale.

È poi evidente che l'Io, solo per il fatto che diviene consapevole anche dell'astrazione trascendentale, potrebbe per sè stesso elevarsi assolutamente al di sopra dell'obbietto (poichè, mediante l'astrazione empirica, esso non si scioglie se non dall'obbietto determinato), e che, solo in quanto si eleva al di sopra di ogni obbietto, possa riconoscere sè stesso come intelligenza. Or poichè questo atto, che è un'assoluta astrazione, precisamente perchè assoluto, non è più spiegabile con alcun altro intrinseco all'intelligenza, perciò si spezza qui la catena della filosofia teoretica; e per tal rispetto rimane soltanto l'assoluta esigenza: un atto simile d e v e aver luogo nell'intelligenza; ma così appunto la filosofia teoretica oltrepassa il suo limite, ed entra nel campo della pratica, la quale soltanto pone con esigenze categoriche.

Se e come quest'atto sia possibile, è una questione che non cade più nella sfera dell'indagine teoretica; ma ad una domanda ancora essa deve rispondere. Ammesso per ipotesi che un tale atto sia nell'intelligenza, come mai questa troverà sè medesima, e come il mondo degli obbietti? Senza dubbio sorge per essa, con quest'atto, precisamente ciò che era stato già posto per noi coll'astrazione trascendentale, e così,

(1) « denn dafür ist noch durch die transcendentale Abstraktion gesorgt. »

facendo un passo nella filosofia pratica, portiamo interamente il nostro obbietto al punto, in cui lo lasceremo per passare alla pratica.

L'intelligenza si eleva con un atto assoluto di sopra di ogni elemento obbiettivo. Per essa, in quest'atto, svanirebbe ogni elemento obbiettivo, se non durasse la limitazione originaria; ma questa deve durare, poichè, se deve accadere l'astrazione, non può cessare ciò da cui si astrae. Or siccome l'intelligenza nell'attività astrattiva si sente assolutamente libera, e tuttavia nello stesso tempo ricondotta nell'intuizione dalla limitazione originaria, simile alla gravità intellettuale; così essa, appunto in quell'atto, divien limitata per sè medesima come intelligenza, dunque non più come attività reale soltanto, qual'era nella sensazione, nè come solamente ideale, qual'era nell'intuizione produttiva, ma come l'una e l'altra insieme, cioè obbietto. Essa apparisce a sè come limitata dall'intuizione produttiva. Ma l'intuizione come atto è tramontata nella coscienza, ed è rimasto solo il prodotto. Essa riconosce sè come limitata dall'intuizione produttiva, significa pertanto: essa riconosce sè come limitata dal mondo obbiettivo. Qui per la prima volta si trovano di fronte l'uno all'altra nella coscienza il mondo obbiettivo e l'intelligenza, allo stesso modo in cui li troviamo nella coscienza con la prima astrazione filosofica.

L'intelligenza può fissare adesso l'astrazione trascendentale, il che accade già liberamente, e anzi con una speciale direzione della libertà. Indi si chiarisce, perchè i concetti *a priori* non abbiano luogo in ogni coscienza, e perchè in nessuna sempre e necessariamente. Possono bensì, ma non debbono aver luogo.

Siccome, per mezzo dell'astrazione trascendentale, si separa tutto ciò che nella sintesi originaria dell'intuizione era unito, così tutto questo, benchè sempre con libertà, verrà ad essere obbietto della intelligenza come separato, per es. il tempo, disgiunto dallo spazio e dall'obbietto, lo spazio come forma della simultaneità, gli obbietti come determinati reciprocamente l'uno all'altro per il loro posto nello spazio, nel che poi l'intelligenza si trova pienamente libera in riguardo all'obbietto, da cui muove la determinazione.

In generale, o 1°) la sua riflessione si volge all'obbietto, onde nasce per essa la già dedotta categoria dell'intuizione, o della relazione;

ovvero 2°), si riflette in sè stessa. Quando è riflettente e intuente ad un tempo, nasce per essa la categoria della quantità, che, legata allo schema, è numero, ma che, appunto per questo, non è originaria.

Se è riflettente e senziente ad un tempo, o 1°) riflette al grado, in cui per essa è riempito il tempo, e nasce per essa la categoria della qualità;

o infine 2°), col più alto grado di riflessione, riflette insieme all'obbietto ed a sè, in quanto è insieme attività ideale e reale. Se riflette insieme all'obbietto ed a sè come attività reale (libera), nasce per essa la categoria della possibilità. Se riflette insieme all'obbietto ed a sè come attività ideale (limitata), nasce per essa la categoria della realtà.

Anche qui di nuovo la determinazione del tempo si aggiunge alla prima categoria per mezzo della seconda. Infatti la limitazione dell'attività ideale, secondo la deduzione fatta nell'epoca precedente, consiste appunto in ciò, che essa conosca l'obbietto come presente. Reale è pertanto un obbietto, che è posto in un determinato momento del tempo; possibile invece, quello che in generale è posto, e quasi lanciato nel tempo, dall'attività riflettente su quella reale.

Se l'intelligenza concilia ancora questa contradizione tra attività reale e ideale, nasce per essa il concetto di necessità. Necessario è ciò che è posto in ogni tempo; ma ogni tempo è la sintesi per il tempo in generale e per il tempo determinato, giacchè quel che è posto in ogni tempo, è posto in modo altrettanto determinato come nel tempo singolo, e tuttavia altrettanto liberamente come nel tempo in generale.

I correlati negativi delle categorie di questa classe non si comportano come quelli della relazione, poichè nel fatto sono, non i correlati, ma i contradittoriamente-opposti di quelle positive. Inoltre essi non sono reali categorie, cioè non concetti, con cui un obbietto dell'intuizione sarebbe determinato anche solo per la riflessione, ma piuttosto, — se le categorie positive

di questa classe sono le più alte per la riflessione, vale a dire la sillessi di tutte le altre, — quelle invece (le negative) sono l'assolutamente opposto dell'insieme delle categorie (1).

---

(1) A chiarimento di questo punto, giova riferire quanto dice l'A., sulla determinazione delle forme della modalità, nel cit. scritto *Dell' Io* ecc.: « Le forme originarie dell'essere e del non essere stanno a fondamento di tutte le altre. Infatti in esse la tesi e l'antitesi (la contradizione tra Io e Non-Io) son contenute in maniera del tutto generale e formale: esse adunque... debbono esprimer la sintesi in maniera tutta generale e puramente formale. Appunto per questo la possibilità, la realtà e la necessità materiale (obbiettiva) non appartengono a quelle forme originarie, anteriori ad ogni sintesi... Dunque esse non sono categorie, perchè le categorie son propriamente quelle forme, da cui vien determinata la sintesi dell'Io e del Non-Io, ma contengono tutte insieme la sillessi di tutte le categorie. Poichè, siccome desse esprimono il semplice porre, e dalle categorie (della relazione, della quantità e della qualità) è mediata la possibilità di porre [Setzbarkeit] il Non-Io nell'Io, non potranno più essere condizioni di questa possibilità di porre, ma solo risultato della sintesi, o concetti sillettici di tutta la sintesi. » — Vedi *Sämmtl. W.*, I, 221-2. — Quanto alla parte che ha lo schematismo trascendentale nella deduzione delle categorie, è assai notevole un altro passo, in cui, l'A., dopo aver notato che il tempo è condizione di ogni sintesi, e appunto per ciò vien prodotto dall'immaginazione trascendentale attraverso e nella sintesi, continua: « Lo schema del puro essere (posto fuori d'ogni tempo) è l'esistenza nel tempo in generale (cioè nell'atto della sintesi in generale). La possibilità obbiettiva è l'esser posto nel tempo in generale. Poichè l'esistenza cangia nel tempo, l'obbietto, benchè sia posto nel tempo in generale, è tuttavia ponibile e non ponibile insieme. Per porre un obbietto, devo porlo in un tempo determinato, il che divien possibile solo per il fatto, che un altro gli determina il suo posto nel tempo, e si fa a sua volta determinare da esso il proprio. Ora il Non-Io dev'esser posto unicamente dalla sua possibilità, unicamente dallo schema del puro essere.

« A questo porre mediante la semplice possibilità contrasta però lo schema della sua propria forma, per mezzo del quale esso non può venir pensato che come posto in un determinato tempo. Ora, siccome il tempo in generale è lo schema di tutta la separazione dal tempo [Zeitlosigkeit], ogni tempo (cioè la sintesi reale che procede all'infinito) è a sua volta descrizione (immagine) del tempo in generale (cioè dell'atto della sintesi in generale), onde l'esistenza nel tempo in generale è mediata con l'esistenza in un un tempo determinato. Ogni tempo adunque non è altro che immagine del tempo in generale, e insieme tempo determinato, perchè ogni tempo è determinato altrettanto, quanto una singola parte del tempo. Ora in quanto il Non-Io è posto in un tempo determinato, esso acquista la sua forma originaria (del cangiamento, della molteplicità, della negabilità); in quanto è posto nel tempo in generale, esprime l'originaria forma schematica dell'Io, sostanzialità, unità, realtà. Ma esso è posto in un tempo determinato, solo in quanto è posto insieme nel tempo in generale, e viceversa. La sua sostanzialità è pensabile solo in rapporto al cangiamento, la sua unità solo in rapporto alla molteplicità, la sua realtà solo in rapporto alla negazione (cioè con la negazione — ma all'infinito) — ». (l. c., I, 228-9).

Sorgendo i concetti di possibilità, di realtà e di necessità mercè il supremo atto della riflessione, essi necessariamente sono anche quelli da cui vien chiusa la volta dell'intero edifizio della filosofia teoretica. Che poi questi concetti si trovino sul passaggio dalla filosofia teoretica alla pratica, i lettori in parte lo vedranno già fin da ora, in parte poi lo conosceranno più chiaramente, quando costruiremo il sistema della stessa filosofia pratica.

Annotazione generale alla terza epoca.

L'ultima ricerca, che deve chiudere tutta la filosofia teoretica, è senza dubbio quella sulla differenza tra concetti *a priori* e *a posteriori*, che è ben difficile poter rendere chiara altrimenti che mostrando la sua origine nell'intelligenza stessa. Il proprio dell'idealismo trascendentale, per rispetto a questa dottrina, è appunto il fatto, che anche dei cosiddetti concetti *a priori* esso può dimostrare l'origine, il che certamente è possibile solo per il collocarsi che esso fa in una regione sita di là dalla coscienza comune, mentre una filosofia che si restringa a quest'ultima non può in realtà far a meno di trovare tali concetti come esistenti e quasi giacenti, con che s'involge in quelle difficoltà insolubili, che sono state già da tempo opposte ai propugnatori di questi concetti.

Per il fatto che noi collochiamo l'origine dei cosiddetti concetti *a priori* di là dalla coscienza, dove cade per noi anche l'origine del mondo obbiettivo, noi affermiamo con la stessa evidenza e con eguale diritto che la nostra conoscenza sia originariamente del tutto e assolutamente empirica, e sia del tutto e assolutamente *a priori*.

Ogni nostra conoscenza è originariamente empirica, precisamente perchè concetto ed obbietto sorgono per noi indivisi ed insieme. Infatti, se dovessimo avere originariamente una conoscenza *a priori*, converrebbe che per noi sorgesse prima il concetto dell'obbietto, e poi in conformità di esso l'obbietto medesimo, il che permetterebbe una reale penetra-

zione dell'obbietto *a priori*. Viceversa chiamasi empirica ogni conoscenza, la quale, — come, per es., con un esperimento fisico, il cui risultato non posso saperlo in precedenza, — sorga interamente senza la mia cooperazione. Ora ogni conoscenza degli obbietti ci viene fin dall'origine in modo così indipendente da noi, che solo, dopo la sua esistenza, ne abbozziamo un concetto; ma questo concetto non possiamo comunicarlo, se non di bel nuovo mediante l'intuizione pienamente involontaria. Ogni conoscenza dunque è fin dall'origine puramente empirica.

Ma, precisamente perchè tutta la nostra conoscenza è fin dall'origine totalmente e assolutamente empirica, essa è totalmente e assolutamente *a priori*. Infatti, se non fosse produzione interamente nostra, allora tutto il nostro sapere ci sarebbe dato dal di fuori, il che è impossibile, perchè in questo caso non ci sarebbe nel nostro sapere nulla di necessario e di universalmente valido; non rimane altro adunque se non che qualche cosa venga a noi dall'esterno, ma qualche altra cosa da noi stessi. Pertanto il nostro sapere non può essere totalmente e assolutamente empirico, se non per il fatto che esso viene totalmente e assolutamente da noi stessi, ossia è totalmente e assolutamente *a priori*.

In quanto l'Io produce da sè ogni cosa, in tanto ogni cosa, non per avventura questo o quel concetto solo, ovvero la forma del pensiero, ma tutto l'uno e indivisibile sapere è *a priori*.

Ma in quanto noi siamo inconsci di questo produrre, in tanto nulla è in noi *a priori*, tutto *a posteriori*. Che noi diveniamo consapevoli della nostra conoscenza come tale, che sia *a priori*, si deve a ciò, che noi acquistiamo coscienza dell'atto del produrre in generale, separato dal prodotto. Ma appunto in quest'operazione va, giusta il modo dedotto precedentemente, perduto per noi ogni elemento materiale (ogni intuizione) del concetto, e non può rimanere altro che il puro formale. In questo senso esistono per noi indubbiamente concetti *a priori*, ed invero puramente formali; ma questi concetti sono anche solo, in quanto noi concepiamo, in quanto astragghiamo in quella determinata maniera, dunque non

senza nostra cooperazione, ma con una speciale direzione della libertà [1].

Esistono dunque concetti *a priori*, senza che esistano idee innate. Non i concetti, ma la nostra propria natura e tutto il suo meccanismo è l'innato in noi. Questa natura è una natura determinata ed opera in determinata maniera, ma in modo pienamente inconscio, poichè essa medesima non è altro che quest'operare; il concetto di quest'operare non è in essa, poichè altrimenti essa fin dall'origine dovrebb'essere alcunchè di diverso da quest'operare, e, se giunge in essa, vi giunge solo mercè un nuovo atto, che fa suo obbietto il primo.

Con quella originaria identità dell'operare e dell'essere, che noi pensiamo nel concetto dell'Io, si è resa completamente impossibile, non soltanto la rappresentazione di concetti innati, che già da lungo tempo si fu costretti ad abbandonare, per la scoperta che in ogni concetto vi sia qualcosa di attivo, ma altresì quella che ancora adesso vien messa innanzi di frequente, dell'esistenza di quei concetti come di originarie disposizioni, giacchè essa è fondata unicamente sulla rappresentazione dell'Io, come di un sostrato speciale, diverso dal suo operare. Infatti colui che ci dice di non poter concepire alcun atto senza un sostrato, confessa con ciò appunto che quel supposto sostrato del pensiero sia esso pure un semplice prodotto della sua immaginativa, dunque non

(1) « Precisamente perchè noi non diveniamo consci del libero modo di operare nell'intuizione se non in antitesi al prodotto della medesima (l'obbietto), essa ci appare come alcunchè di astratto dall'obbietto (punto di vista dell'empirismo), e ciò non ostante l'obbietto medesimo non è altro che un prodotto di questa maniera di operare. Ma poichè noi ripetiamo liberamente questa maniera di operare (perchè ad es. disegniamo liberamente forme nello spazio, perchè l'immaginazione può abbozzare liberamente uno schizzo generale dell'oggetto), perciò questo modo di operare ci apparisce come qualcosa, che venga fuori dal nostro spirito, e che noi trasportiamo alle cose fuori di noi (punto di vista dalla filosofia formale).

« Entrambi (empiristi e formalisti) acquistano coscienza dell'obbietto unicamente in opposizione al libero modo di operare del loro spirito; entrambi adunque concordano anche in ciò, che l'obbietto sia alcunchè d'indipendente da questo modo di operare, mentre l'obbietto stesso non è altro che questa determinata maniera di operare. » — Vedi *Abhandlungen*, ecc., *Sämmtl. W.*, I, 371-2.

sia altro a sua volta che il suo proprio pensiero, che egli in questa maniera, retrocedendo all'infinito, è costretto a presupporre come indipendente. È una pura illusione della immaginativa, che, tolti ad un obbietto gli unici predicati che esso ha, rimanga ancora di esso qualcosa, che non si sa che mai sia. Così per es. nessuno dirà che l'impenetrabilità della materia sia infusa nella materia, poichè l'impenetrabilità è la materia stessa. Perchè si parla dunque di concetti, che siano infusi nell'intelligenza, se questi concetti sono l'intelligenza stessa? — Gli aristotelici paragonano l'anima ad una tabula rasa, sulla quale sarebbero impressi i tratti delle cose esterne. Ma, se l'anima non è una tabula rasa, è appunto per questo una tavola scritta.

Se i concetti *a priori* sono disposizioni a noi intrinseche, conviene che abbiamo per lo sviluppo di queste disposizioni l'urto esterno. L'intelligenza sarà (1) un potere quiescente, su cui le cose esterne operano come cause eccitanti dell'attività, o come stimoli. Ma l'intelligenza non è un potere quiescente, che sia messo in attività, poichè altrimenti dovrebbe essere ancora qualcosa di altro dall'attività, dovrebbe essere attività legata a un prodotto, suppergiù come l'organismo, una già potenziata intuizione della intelligenza. Inoltre, per quell'elemento ignoto, da cui esce l'urto, dopo che se ne son tolti tutti i concetti *a priori*, non resta alcun predicato obbiettivo; si dovrebbe adunque porre, se mai, quell'x in una intelligenza, come fa Malebranche, che ci fa vedere tutto in Dio, o come l'ingegnoso Berkeley, che chiama la luce un dialogo dell'anima con Dio: idee peraltro le quali, per un secolo che più non le intende, non hanno bisogno di confutazione alcuna.

Se dunque per concetti *a priori* s'intendono certe originarie disposizioni dell'Io, sarebbe sempre e a buon dritto da preferire il pensiero di far nascere tutti i concetti per via d'impressioni esterne, non già per avventura che in tal modo si possa pensare alcunchè d'intelligibile, ma perchè allora ci

(1) Nel testo: « ist ».

sarebbe almeno unità ed interezza nella nostra conoscenza. — Locke, il principale sostenitore di quest'opinione, combatte la chimera delle idee innate, che egli supponeva in Leibniz [1], il quale ne era assai lontano, senza notare che è ugualmente incomprensibile che le idee siano originariamente scolpite nell'anima o che le si facciano scolpire per mezzo degli obbietti, sempre che gli cápiti di domandarsi se in questo senso, non solo non esista alcuna idea innata, ma non esista in generale alcuna idea, nel senso che sarebbe un'impressione sull'anima, non importa donde.

Tutti questi garbugli si sciolgono unicamente colla proposizione, che la nostra conoscenza originariamente sia tanto poco *a priori* quanto *a posteriori,* essendo tutta questa distinzione fatta puramente e semplicemente in rapporto alla coscienza filosofica. Per la stessa ragione, per cui la conoscenza, originariamente, cioè in rapporto all'obbietto della filosofia, all'Io, non è nè l'una cosa nè l'altra, non può neppure essere in parte l'una e in parte l'altra, affermazione che nel fatto rende impossibile ogni verità od obbiettività della conoscenza *a priori.* Infatti, oltre a togliere completamente la identità della rappresentazione e dell'oggetto, non potendo causa ed effetto esser mai identici, essa deve, o affermare che le cose si accomodino in noi come una materia amorfa secondo quelle forme originarie, o viceversa, che quelle forme si volgano secondo le cose, con che perdono ogni necessità. Poichè la terza ipotesi possibile, secondo cui il mondo obbiettivo e l'intelligenza rappresenterebbero quasi due orologi, che senza sapere l'un dell'altro e completamente isolati l'un dall'altro, appunto perchè ognuno procede per il suo corso regolare, corrisponderebbero tra loro, afferma qualcosa d'interamente superfluo e vien meno al principio fondamentale di ogni spiegazione: di non ispiegare con più elementi ciò che può essere spiegato con uno solo; per non dire, che anche questo mondo obbiettivo, esistente del tutto fuori delle

---

(1) È una svista, per Cartesio: il Leibniz, invece, combattè egli il Locke, nei *Nouveaux essais.*

rappresentazioni dell'intelligenza, non possa tuttavia, — perchè espressione di concetti, — esistere a sua volta se non mediante e per una intelligenza (1).

---

(1) La polemica dissimulata nell'ultima parte di questa *Annotazione* è diretta contro quei gerofanti kantiani, che lo Schelling aveva combattuti aspramente nei *Trattati* anzidetti, rimproverando loro di attenersi alla lettera, non allo spirito del maestro. Per loro il mondo è qualcosa di originariamente straniero al nostro spirito, col quale non ha altra affinità, che quella casuale, di operare su di esso. Pure un tal mondo obbedisce a leggi, che, non si sa come e donde, son sepolte nel loro intelletto. Questi concetti e queste leggi dell'intelletto, essi, come supremi legislatori della natura, con piena coscienza che il mondo consista di cose in sè, li trasportano tuttavia alle cose in sè; e questo mondo, l'eterna e necessaria natura, obbedisce al loro beneplacito speculativo. — E questo avrebbe insegnato Kant? Non è mai esistito un sistema più ridicolo e fantastico. « Hume, lo scettico, aveva affermato ciò che si fa adesso affermare a Kant. Ma Hume ha sinceramente confessato che la nostra scienza della natura è illusione, che tutte le leggi naturali non sono altro che abitudini dell'immaginativa. Questo era giudizio conseguente. Certo Kant asserì che le leggi di natura siano modi di operare del nostro spirito, condizioni sotto le quali soltanto è possibile la nostra intuizione; ma aggiunse che la natura non è niente di diverso da queste leggi, che essa medesima non è se non un'incessante operazione dello spirito infinito, nella quale esso perviene all'autocoscienza, e mediante la quale dà estensione, durata, continuità e necessità a quell'autocoscienza. » — Vedi *Sämmtl. W.*; I, 360-1.

QUARTA SEZIONE.

Sistema della filosofia pratica secondo i principii dell'idealismo trascendentale

Ci sembra che non sia inutile rammentare in precedenza al lettore che ciò che qui intendiamo costruire, non è già una filosofia morale, ma piuttosto la deduzione trascendentale della concepibilità e spiegabilità dei concetti etici in generale; che inoltre noi condurremo questa indagine su ciò che spetta all'etica della filosofia trascendentale, nella più alta generalità, in guisa che assommeremo lo studio in poche proposizioni e problemi fondamentali, lasciando che l'applicazione ai singoli problemi sia fatta dal lettore stesso, il quale potrà in questo modo sperimentare assai facilmente, non solo se egli abbia compreso l'idealismo trascendentale, ma, ciò che è la cosa principale, se abbia imparato ad usare questa maniera di filosofia anche qual istrumento di ricerca.

Prima proposizione. L'assoluta astrazione, cioè l'inizio della coscienza, è spiegabile soltanto con un'auto-determinazione, o con un'operazione dell'intelligenza sopra sè stessa.

Dimostrazione. Che s'intenda per assoluta astrazione, è supposto come noto. Essa è l'atto, mediante il quale l'intelligenza si eleva assolutamente al di sopra dell'obbiettivo. Essendo questo un atto assoluto, non può esser condizionato da alcuno degli atti precedenti; con esso adunque è presso che interrotto il legame di atti, in cui il seguente è sempre fatto necessario dai precedenti, e incomincia una nuova serie.

Un atto non segue da uno precedente dell'intelligenza, significa: esso non è spiegabile coll'intelligenza, in quanto è questa determinata, in quanto opera in determinata maniera; e poichè dev'essere generalmente spiegabile, è tale solo coll'elemento assoluto dell'intelligenza medesima, coll'ultimo principio, che è in essa, di ogni operazione.

Che un atto sia spiegabile solo col principio ultimo dell'intelligenza medesima, vorrà (poichè il principio ultimo dell'intelligenza non è altro che la sua originaria duplicità) significare lo stesso che: l'intelligenza deve determinare sè stessa a quest'atto. L'atto è adunque certamente spiegabile: soltanto però, non con un essere-determinato dell'intelligenza, sibbene con un'auto-determinazione immediata.

Ma un atto, con cui l'intelligenza determina sè stessa, è un'operazione sopra sè stessa. Dunque l'assoluta astrazione è spiegabile solo con un tale atto dell'intelligenza sopra sè stessa; e poichè l'assoluta astrazione è l'inizio di ogni coscienza nel tempo, anche il primo inizio della coscienza sarà spiegabile solo con un tale atto, il che era da dimostrare (1).

Corollarii.

1) Quell'auto-determinazione dell'intelligenza chiamasi volere nel significato più generale della parola. Che in ogni volere ci sia un'auto-determinazione, che almeno appaia come tale, può accertarsene ognuno con la stessa intuizione interiore; se questo fenomeno sia vero o illusorio, non c'importa qui affatto. Ancora: non si tratta per avventura di un determinato volere, nel quale già si presenti il concetto di un obbietto, ma dell'auto-determinazione trascendentale, dell'originario atto di libertà. Che cosa poi sia quell'auto-determina-

---

(1) Nello stesso senso si esprime l'A. nelle *Abhandlungen:* « L'atto, con cui lo spirito si scioglie dall'obbietto, non si può spiegare se non con un'auto-determinazione dello spirito. Cioè col volere. Solo nel volere, lo spirito diviene immediatamente conscio del suo operare, e l'atto del volere in generale è la più alta condizione dell'autocoscienza ». — Cfr. *Sämmtl. W.*, I, 395.

zione, non si può mai spiegare a chi non lo sappia per sua propria intuizione (1).

2) Se quell'auto-determinazione è l'originario volere, ne segue che l'intelligenza solo per il mezzo del volere divenga obbietto a sè stessa.

L'atto di volontà è adunque la perfetta soluzione del nostro problema: in che modo l'intelligenza si riconosca come intuente. La filosofia teoretica fu compiuta con tre atti fondamentali. Nel primo, cioè nell'atto ancora inconscio dell'autocoscienza, l'Io era subbietto-obbietto, senza esser tale per sè stesso. Nel secondo, cioè nell'atto della sensazione, soltanto la sua attività obbiettiva diventava per lui obbietto. Nel terzo, quello dell'intuizione produttiva, esso diventava obbietto a sè come senziente, ossia come subbietto. Finchè l'Io è solo producente, non è mai obbiettivo come Io, appunto perchè l'intuente va sempre a qualche cosa di altro da sè, e, come ciò per cui tutto il resto è obbiettivo, non può di per sè divenir tale; noi pertanto, attraverso tutta la prima epoca della produzione, non potevamo giammai pervenire al punto, in che il producente, l'intuente divenisse obbietto a sè medesimo come tale; solamente l'intuizione produttiva poteva esser potenziata (per es., mediante l'organizzazione), non già l'autointuizione dell'Io stesso. Unicamente nel volere, è anche quest'ultima elevata a più alta potenza, poichè, mediante quello, diviene obbietto a sè stesso l'Io come l'insieme di ciò che è, vale a dire come subbietto ed obbietto insieme, o come producente. Questo producente si scioglie quasi dall'Io puramente ideale, e non può adesso mai ridivenire ideale, ma è l'eternamente e assolutamente obbiettivo per l'Io stesso.

3) Poichè l'Io diviene a sè obbietto come Io mediante l'atto dell'auto-determinazione, si domanda ancora come possa comportarsi questo atto verso quello originario dell'autoco-

---

(1) « Di quest'atto, in cui si riuniscono la filosofia teoretica e la pratica, non si può dare alcuna ragione; poichè lo spirito è solo per il fatto ch'egli vuole, e conosce sè medesimo solo per il fatto che determina sè medesimo. Quest'atto è a ragione il principio della nostra filosofia ». — *Sämmtl. W.*, loc. cit.

scienza, che è del pari un'auto-determinazione, ma che però non produce lo stesso risultato.

Già, da quanto si è detto finora, ci è dato un contrassegno per distinguere l'uno dall'altro. In quel primo atto non vi era se non la semplice opposizione tra determinante e determinato, la quale era simile all'opposizione tra intuente e intuíto. Nell'atto presente non vi è questa semplice opposizione, ma di fronte al determinante del pari che al determinato sta un intuente; e tutti e due insieme, l'intuíto e l'intuente del primo atto, sono qui l'intuíto.

La ragione di questo divario era la seguente. In quel primo atto diveniva l'Io in generale, poichè esso non è altro se non ciò che diviene obbietto a sè stesso; dunque nell'Io non vi era ancora alcuna attività ideale, che potesse riflettere insieme sul prodotto. Nell'atto presente l'Io è di già, e si tratta solo di mostrare che esso divenga obbietto a sè medesimo come ciò che esso è di già. Questo secondo atto dell'auto-determinazione è bensì, in realtà, obbiettivamente considerato, proprio la stessa cosa di quel primo e originario; con la sola differenza, che nel presente diviene obbietto per l'Io tutto l'insieme del primo, laddove nel primo diveniva obbietto per l'Io solamente il lato obbiettivo di esso (1).

Qui senza dubbio è il luogo più acconcio per pigliare in considerazione la domanda, spesse volte ripetuta, quale sia il principio comune che connetta la filosofia teoretica e la pratica (2).

(1) « Lo spirito determina originariamente sè stesso, ed è, secondo la sua natura, attivo insieme e passivo. Quest'originaria lotta del fare e del patire ei la determina nell'intuizione di un mondo obbiettivo. Ma in questa lotta soltanto..... perdura egli stesso. Dunque se lo spirito non potesse ristabilire quella lotta originaria, insieme con questa lotta troverebbe anche fine tutta la sua attività nell'intuizione. Ma quella lotta ei non la può ristabilire se non per il fatto, che si scioglie dal prodotto dell'intuizione, e questo a sua volta non può farlo, senza determinarvi sè stesso, cioè senza divenire ancora una volta attivo e passivo ». *Op. cit.*, 395-6.

(2) Su questo punto importante della sua filosofia, l'A. si ferma a lungo nelle *Abhandlungen* citate, facendo osservazioni, che giova qui riassumere. L'idea dell'autonomia, che il Kant pone come principio della filosofia pratica, è il

È l'autonomia, che d'ordinario vien posta solamente al vertice della filosofia pratica, e che, estesa a principio della filosofia tutta quanta, è, nella sua compiuta esplicazione, idealismo trascendentale. La differenza tra l'autonomia originaria e quella ond'è parola nella filosofia pratica, è la seguente: per

---

punto di connessione tra questa e la filosofia teoretica. Tutta la filosofia pratica esige come principio la libertà trascendentale; di questa si afferma, nella Critica della ragion pura, che sarebbe impensabile, se le leggi di natura in generale, e specialmente la legge di causalità, fossero leggi delle cose in sè, e non dei semplici fenomeni. Kant inoltre afferma che le azioni umane si possano e si debbano spiegare come necessarie e secondo le leggi di causa e di effetto, senza negare l'idea di libertà. Ma chi fa la spiegazione? Io stesso. E per chi si fa? Per me stesso. Ora l'Io è un essere, che dà una sfera esterna alle sue azioni, un principio, che, siccome tutto il resto gli appare, non può essere lui medesimo un fenomeno, o sottostare alle leggi del fenomeno. Se lo spirito umano è originariamente autonomo, è un essere, che reca in sè medesimo, non soltanto la ragione, ma anche il limite della sua realtà. Se dunque un tal essere deve intuire un mondo esterno, deve accadere, conforme alla sua natura, che ciò che è solo atto interno dello spirito, apparisca a lui esternamente, e sotto leggi necessarie. Se il mondo esterno (come dimostra Kant nella filosofia teoretica) è puro fenomeno, non si può concepire come una infinita molteplicità di cose esterne e un sistema di regolarità e finalità sia potuto derivare dalla forza rappresentativa di un essere moralmente vuòto e morto, privo in sè stesso di fine e determinazione. Ma, prescindendo da ogni interesse materiale e badando solo al metodo, si giunge allo stesso risultato. La filosofia teoretica esige, che venga spiegata l'origine della rappresentazione. Ma donde le venne il bisogno di spiegare, e non è questa spiegazione stessa già un atto, il quale presuppone che noi ci siamo già resi indipendenti dalle nostre rappresentazioni, cioè che noi siamo già divenuti pratici? È vana impresa il voler fondare la filosofia teoretica con la filosofia teoretica. Ciò che sorpassa ogni nostro conoscere è solo il potere della libertà trascendentale, o del volere, in noi. Di quest'assoluta libertà non diveniamo coscienti se non coll'azione. Più oltre non possiamo andare. La fonte dell'autocoscienza è il volere. Nell'assoluto volere, lo spirito ha un'intuizione intellettuale di sè stesso. Questa conoscenza è intuizione, perchè non può essere mai ottenuta per via di concetti. Ciò che è raffigurato nei concetti riposa. Non esistono concetti, se non di obbietti, e di ciò che è intuíto sensibilmente. Il concetto del movimento non è il movimento medesimo, e senza intuizione non sapremmo che cosa è movimento. La libertà vien conosciuta solo dalla libertà, l'attività solo dall'attività. Se non ci fosse in noi un intuire intellettuale, saremmo imprigionati per sempre nelle nostre rappresentazioni obbiettive, non ci sarebbe nessun pensiero trascendentale, nessuna immaginazione trascendentale, nessuna filosofia, nè teoretica nè pratica. Il vero merito di Fichte rispetto a Kant sta in ciò, che egli allarga a principio dell'intera filosofia quello che il secondo pone alla cima della filosofia pratica (l'autonomia del volere), e così diviene il fondatore di una filosofia, che a buon diritto si può chiamare la filosofia superiore. — Cfr. *Sämmtl. W.*, I, 396-409.

mezzo della prima, l'Io è l'assoluto determinante di sè stesso, ma senza esser tale per sè stesso; l'Io si dà la legge e la realizza in un solo e medesimo atto: ond'è ancora che non distingua sè stesso come legislatore, ma guardi le leggi solo ne' suoi prodotti, come in uno specchio; invece l'Io nella filosofia pratica è opposto, come ideale, non al reale, ma all'ideale e al reale insieme, ma appunto per questo è, non più ideale, ma idealizzante. Ma per la stessa ragione, per cui all'Io ideale e reale insieme, cioè producente, ne è opposto uno idealizzante, il primo è nella filosofia pratica, non più intuente, cioè inconscio, ma producente con coscienza, cioè realizzante.

Ond'è che la filosofia pratica poggi tutta sulla duplicità dell'Io idealizzante (adombrante ideali) e realizzante. Il realizzare è ben anche un produrre, dunque la stessa cosa di ciò che nella filosofia teoretica era l'intuire, con la sola differenza che qui l'Io produce con coscienza; così come a sua volta nella filosofia teoretica l'Io è anche idealizzante, con la sola avvertenza che qui concetto e fatto, disegnare e realizzare sono una sola e medesima cosa.

Da quest'antitesi tra filosofia teoretica e pratica si possono trarre subito parecchie conseguenze importanti, di cui rechiamo qui le principali.

a) Nella filosofia teoretica, ossia di là dalla coscienza, l'obbietto nasce per me proprio come nasce in quella pratica, ossia di qua dalla coscienza. Il divario tra l'intuire e il libero operare si riduce a questo, che nel secondo l'Io è producente per sè stesso. L'intuente è, come sempre, se ha come obbietto soltanto l'Io, puramente ideale; l'intuito è tutto l'Io, cioè l'ideale e il reale insieme. Ciò che in noi opera, quando operiamo liberamente, è quello stesso che in noi intuisce; ovvero, l'attività intuente e pratica è una, il più notevole risultato dell'idealismo trascendentale, che offre le maggiori conclusioni sulla natura dell'intuire, come dell'operare.

b) L'atto assoluto dell'auto-determinazione fu postulato, per chiarire in che modo l'intelligenza divenga intuente per sè stessa. Secondo l'esperienza più volte ripetuta, e che noi abbiamo fatta più su, non ci può riuscire strano se noi per

questo atto ci vediamo spuntar fuori tutt'altra cosa da quella a cui intendevamo. Attraverso tutta la filosofia teoretica noi vedemmo che il conato dell'intelligenza, a divenire consapevole del suo operare come tale, falliva continuamente. Qui è anche lo stesso caso. Ma appunto su questo fallimento, appunto sul fatto che, per l'intelligenza, in quanto intuisce sè stessa come producente, nasce insieme la perfetta coscienza, poggia l'altro fatto, che il mondo per essa divenga realmente obbiettivo. Poichè appunto per ciò, che l'intelligenza s'intuisce come producente, l'Io puramente ideale si scinde da quello che è ideale e reale insieme, che ora è dunque interamente obbiettivo e indipendente da quello puramente ideale. Nella stessa intuizione, l'intelligenza diviene producente con coscienza, ma essa dovrebbe farsi cosciente di sè stessa come inconsciamente produttiva. Questo è impossibile, e solo perciò il mondo le appare come realmente obbiettivo, cioè esistente senza la sua cooperazione. Adesso l'intelligenza non cesserà di produrre; ma essa produce con coscienza, qui dunque comincia per essa un mondo tutto nuovo, che da questo punto in poi andrà all'infinito. Il primo mondo, se così è permesso di esprimersi, cioè quello sorto mediante l'inconscio produrre, cade ora con la sua origine quasi al di dietro della coscienza. L'intelligenza adunque non potrà neanche scorgere immediatamente che essa produce quel mondo da sè, proprio alla stessa guisa di questo secondo, la cui produzione incomincia colla coscienza. Allo stesso modo in cui dall'atto originario dell'autocoscienza sviluppavasi un'intiera natura, uscirà dal secondo, o da quello della libera auto-determinazione, una seconda natura, il dedurre la quale è tutto l'oggetto dell'indagine che segue.

Noi abbiamo fin adesso riflettuto solo sull'identità tra l'atto dell'auto-determinazione e quello primitivo dell'autocoscienza, e solo su di un segno differenziale di entrambi, che questo sia inconscio, quello cosciente; ma ve n'è ancora un altro assai importante, di cui bisogna tener conto, cioè che quell'atto originario dell'autocoscienza cade f u o r i d i o g n i t e m p o, mentre questo, che costituisce l'inizio, non trascendentale,

ma empirico della coscienza, cade per necessità in un momento determinato della coscienza.

Ora ogni atto dell'intelligenza, che per essa cada in un momento determinato del tempo, è un atto da spiegarsi necessariamente secondo l'originario meccanismo del pensiero. È però nello stesso tempo innegabile, che l'atto dell'auto-determinazione, di cui qui è parola, non sia spiegabile con nessun altro anteriore nell'intelligenza; poichè noi fummo condotti ad esso come a fondamento di spiegazione, cioè idealmente, non realmente, ovvero in guisa che necessariamente procedesse da un atto anteriore. — In generale, per ricordare ciò di sfuggita, finchè noi tenevamo dietro all'intelligenza nel suo produrre, ogni atto successivo era condizionato dal precedente; non appena abbandonata quella sfera, l'ordine s'invertiva completamente, dovevamo argomentare dal condizionato la condizione; era dunque inevitabile che noi ci vedessimo infine sospinti a qualche cosa d'incondizionato, cioè d'inesplicabile. Ma ciò non può essere, conforme alle leggi proprie dell'intelligenza, e così certamente come quell'atto cade in un momento determinato del tempo.

La contradizione sta in ciò, che l'atto debba riuscire insieme spiegabile e inesplicabile. Per conciliare questa contradizione, dev'essere cercato un concetto, un concetto che finora non ci si è presentato nella sfera del nostro sapere in generale. Noi, anche nella soluzione di questo problema, procediamo come abbiamo proceduto nella soluzione di altri, cioè in modo da determinare sempre più il tema, finchè non ci resti altro che una sola possibile soluzione.

Un atto dell'intelligenza è inesplicabile, vuol dire: esso non è spiegabile con nessun atto precedente; e poichè adesso non conosciamo alcun altro atto che il produrre: esso non è spiegabile con un produrre anteriore dell'intelligenza. La proposizione: l'atto è inesplicabile con un produrre, non dice: l'atto è assolutamente inesplicabile. Ma, poichè nell'intelligenza in generale non vi è altro se non ciò che essa produce, così anche quel certo che, se non è un produrre, non può trovarsi in essa; poichè in essa deve pur essere, se un

atto in essa va spiegato in tal guisa. L'atto deve adunque essere spiegabile con qualche cosa, che sia insieme un produrre e tuttavia anche un non produrre dell'intelligenza.

Questa contradizione non si può comporre in nessun'altra maniera che nella seguente: quel certo elemento, che contiene la ragione della libera auto-determinazione, dev'essere un produrre dell'intelligenza; ma la condizione negativa di questo produrre deve trovarsi fuori di essa: quello, perchè nell'intelligenza nulla penetra se non per il suo proprio operare; questo, perchè quell'atto non deve riuscire spiegabile con la intelligenza stessa in sè e per sè. All'incontro la condizione negativa di questa qualche cosa fuori dell'intelligenza dev'essere una determinazione nell'intelligenza medesima, senza dubbio negativa; e, poichè l'intelligenza non è altro che un atto, un non-atto dell'intelligenza.

Se quella qualche cosa è condizionata da un non-atto, e certo da un determinato non-atto dell'intelligenza, è qualche cosa, che può venir esclusa e resa impossibile da un atto della medesima; dunque anch'essa è un atto, e invero un atto determinato. L'intelligenza deve adunque intuire un atto come risultante, e, come tutto il resto, intuirlo mediante un produrre ad essa intrinseco; nessuna influenza immediata deve perciò accadere sull'intelligenza, nessuna condizione positiva del suo intuire deve trovarsi al di fuori di essa; dopo come prima, essa dev'esser tutta conchiusa in sè medesima. Tuttavia essa all'incontro non dev'esser la causa di quell'atto, ma contenerne soltanto la condizione negativa, sì che in questo senso risulti del tutto indipendente da lei. In una parola, quell'atto non dev'essere la ragion diretta di un produrre nell'intelligenza; ma viceversa anche l'intelligenza non dev'essere la ragion diretta di quell'atto; tuttavia la rappresentazione di un tale atto, come da essa indipendente, nell'intelligenza, e l'atto medesimo fuori di essa, debbono talmente coesistere, come se l'una fosse determinata dall'altro.

Un tale rapporto è pensabile solo mediante un'armonia prestabilita. L'atto fuori dell'intelligenza segue tutto di per

sè; essa ne contiene solamente la condizione negativa, cioè, se essa avesse operato in una determinata guisa, quest'atto non sarebbe seguito; ma, grazie al suo semplice non-atto, essa non diviene condizione diretta o positiva di quell'atto, giacchè, per il solo fatto che essa non opera, quell'atto non seguirebbe ancora, se non ci fosse ancora qualcosa fuori dell'intelligenza, che contenesse la ragione di quell'atto. Viceversa la rappresentazione o il concetto di quell'atto giunge nell'intelligenza proprio di per sè, come se niente vi fosse al di fuori di essa, e tuttavia non potrebbe essere in lei, se quell'atto non seguisse realmente e in maniera indipendente da lei; dunque anche quest'atto è di bel nuovo soltanto ragione indiretta di una rappresentazione nell'intelligenza. Questa indiretta reciprocità d'azione è quello che intendiamo per armonia prestabilita.

Ma un'armonia siffatta non è pensabile se non tra subbietti di uguale realtà; perciò dovrebbe quell'atto uscire da un subbietto, al quale convenisse tutta la medesima realtà che all'intelligenza stessa, cioè dovrebbe uscire da un'intelligenza fuori di lei; e così ci vediamo, per via della contradizione già notata, condotti ad una nuova proposizione.

Seconda proposizione. L'atto dell'auto-determinazione, o il libero operare dell'intelligenza su di sè stessa, non è spiegabile se non coll'atto determinato di un'intelligenza fuori di essa.

Prova. Questa è contenuta nella deduzione testè sviluppata, e poggia unicamente sulle due proposizioni, che l'auto-determinazione debba essere insieme spiegabile ed inesplicabile con un produrre dell'intelligenza. In luogo adunque di indugiarci più oltre sulla prova, passiamo subito ai problemi, che vediamo scaturire da questo teorema, e dalla prova che se n'è recata.

In primo luogo adunque noi vediamo indubbiamente che un determinato atto di un'intelligenza al di fuori di noi è necessaria condizione dell'atto di auto-determinazione, e perciò della coscienza; ma non come e in qual modo un tale atto fuori di noi possa anche essere solo ragione indiretta di una libera auto-determinazione in noi.

Secondariamente. Noi non iscorgiamo, come sulla intelligenza abbia luogo un qualsiasi influsso dall'esterno in generale, dunque neppure, come sia possibile l'influsso di un'altra intelligenza su di lei. Questa difficoltà si è invero già incontrata per mezzo della nostra deduzione, in quanto noi abbiamo dedotto un atto estrinseco all'intelligenza solo come ragione indiretta di un atto intrinseco ad essa. Ma come si può mai pensare quel rapporto indiretto, o una tale armonia predeterminata tra diverse intelligenze?

In terzo luogo. Se questa predeterminata armonia dovesse per avventura essere spiegata in modo, che, grazie ad un determinato non-atto in me, sarebbe per me necessariamente posto un determinato atto di un'intelligenza fuori di me, è da aspettarsi che il secondo, essendo legato ad una condizione accidentale (il mio non-atto), sarà libero; che perciò anche questo non-atto sarà di natura libera. Ma il secondo deve esser condizione di un atto, mediante il quale spunti la coscienza e con essa la libertà; come si può concepire un atto libero prima della libertà?

Questi tre problemi debbono anzi tutto esser risolti, prima che ci spingiamo più oltre nella nostra indagine.

Soluzione del primo problema. Mediante l'atto dell'auto-determinazione, io devo apparire a me stesso come io, cioè come subbietto-obbietto. Inoltre quell'atto dev'esser libero; se io determino me stesso, se ne deve ritrovar la ragione solamente e unicamente in me stesso. Se quell'atto è un atto libero, io debbo aver voluto ciò che per me nasce mediante quest'atto; e deve per me nascere, perchè io l'ho voluto. Ora ciò che per me nasce mediante quest'atto, è il volere stesso (poichè l'Io è un originario volere). Io debbo adunque aver voluto il volere, prima di poter operare liberamente, e nondimeno per me il concetto del volere nasce, con quello dell'Io, solo mediante quell'atto.

Questo circolo evidente si può sciogliere solo quando il volere possa per me divenire obbietto prima del volere. Questo è impossibile per opera di me stesso, dunque appunto quel concetto del volere dovrebb'essere quello che per me sorge mediante l'atto di un'intelligenza.

Pertanto solo un tale atto fuori dell'intelligenza può divenire per essa ragione indiretta dell'auto-determinazione, atto mercè il quale nasce per essa il concetto del volere; e il problema si cambia ora in questo, con quale atto possa nascere per essa il concetto del volere.

Non può essere un atto, col quale nasca per essa il concetto di un obbietto reale, poichè allora essa tornerebbe precisamente al punto, che doveva abbandonare. Deve perciò essere il concetto di un obbietto possibile, cioè di qualche cosa, che adesso non è, ma che può essere nel momento successivo. Ma anche in tal modo non nasce ancora il concetto del volere. Dev'essere il concetto di un obbietto, che può essere soltanto se l'intelligenza lo realizza. Solo mediante il concetto di un tale obbietto, si può nell'Io separare per l'Io stesso ciò che si separa nel volere; poichè, in quanto per l'Io sorge il concetto di un obbietto, esso è puramente ideale; in quanto per lui questo concetto sorge come concetto di un atto da realizzare mediante il suo atto, esso diviene per sè medesimo ideale e reale ad un tempo. Dunque almeno mercè questo concetto, esso può divenire a sè obbietto come intelligenza. Ma lo può anche soltanto. Che appaia a sè realmente così, dipende dal fatto, che esso opponga il momento attuale (quello della limitazione ideale) al successivo (producente) e li riferisca entrambi l'uno all'altro. A ciò l'Io può esser necessitato solo per il fatto, che quell'atto è un'esigenza di realizzare l'obbietto. Solo mediante il concetto del dovere, nasce l'opposizione tra l'Io ideale e il producente. Se ora l'atto, con cui è realizzata l'esigenza, segua realmente, è incerto, poichè la condizione dell'atto, che è data (il concetto del volere), è condizione di esso, come di un atto libero; ma la condizione non può contradire al condizionato, così che, posta quella, necessariamente vi sarebbe l'atto. Il volere stesso rimane sempre libero, e deve rimaner libero, se non deve cessare di essere un volere. Soltanto la condizione della possibilità del volere dev'esser prodotta nell'Io senza la sua cooperazione. E così noi vediamo insieme risolta pienamente la contradizione, che lo stesso atto dell'intelligenza sia spiegabile e ine-

splicabile ad un tempo. Il concetto intermedio per questa contradizione è il concetto di un'esigenza, perchè, mediante l'esigenza, l'atto è spiegato, se accade, senza che per questo debba accadere. Esso può seguire, non appena per l'Io nasce il concetto del volere, o non appena esso riflette sè medesimo, si contempla nello specchio di un'altra intelligenza; ma non è necessario che segua.

Noi non possiamo per il momento ingolfarci negli ulteriori corollarii, che derivano da questa soluzione del nostro problema, poichè dobbiamo anzitutto rispondere alla domanda, in qual modo quella esigenza di un'intelligenza estrinseca all'Io possa giungere ad esso; domanda che, espressa in termini più generali, suona altrettanto che: come in generale le intelligenze possano operare l'una sull'altra.

Soluzione del secondo problema. Noi indagheremo detta questione solo in maniera generalissima e senza riguardo al caso speciale che ora ci è dinanzi, e a cui l'applicazione si può fare agevolmente e di per sè.

Che sia impossibile un'azione immediata d'intelligenze secondo i principii dell'idealismo trascendentale, non fa mestieri di alcuna prova, e nessun'altra filosofia ancora ne ha resa concepibile una siffatta. Non rimane adunque altro che ammettere un'azione indiretta tra intelligenze diverse, e qui è parola soltanto delle condizioni della possibilità di un'azione siffatta.

Presentemente adunque tra intelligenze, che debbono con libertà esercitare tra di loro una reciproca azione, occorrerà che vi sia un'armonia prestabilita per rispetto al mondo comune, che esse rappresentano. Infatti, siccome ogni determinatezza nell'intelligenza entra solo per la determinatezza delle sue rappresentazioni, perciò le intelligenze, che intuissero un mondo tutto diverso, non avrebbero assolutamente nulla di comune tra loro e nessun punto di contatto, in cui potessero incontrarsi. Poichè il concetto d'intelligenza io lo piglio unicamente da me stesso, così un'intelligenza, che io debbo riconoscere come tale, deve trovarsi nelle stesse condizioni che mi trovo io d'intuizione del mondo; e, giacchè

la differenza tra essa e me vien fatta solo dall'individualità di ambe le parti, perciò quel che rimane, se io sottraggo la determinatezza di quest'individualità, deve esser comune a noi due, cioè noi dobbiamo essere uguali per rispetto alla prima, alla seconda e anche alla terza limitazione, cessando di pensare la determinazione dell'ultima.

Ora se l'intelligenza produce da sè stessa tutto l'obbiettivo, e non esiste alcun modello comune delle rappresentazioni, che noi intuiamo fuori di noi, conviene che l'accordo nelle rappresentazioni d'intelligenze diverse, così per rispetto al complesso del mondo obbiettivo come anche per rispetto alle singole cose e modificazioni nel medesimo spazio e nel medesimo tempo, accordo che solo ci costringe a concedere verità obbiettiva alle nostre rappresentazioni, si spieghi ad ogni modo con la nostra comune natura, o coll'identità della nostra limitazione sia primitiva che derivata. Infatti, come per la singola intelligenza tutto ciò che può entrare nella sfera delle sue rappresentazioni è predeterminato dalla limitazione originaria, del pari anche dall'unità di quella limitazione l'assoluto accordo nelle rappresentazioni d'intelligenze diverse. Questa intuizione comune è il fondamento e quasi il terreno, su cui accade ogni reciproca azione tra le intelligenze, un sostrato, sul quale appunto perciò esse debbono costantemente ritornare, non appena si trovino in disarmonia su quello che non è immediatamente determinato dall'intuizione. — Salvochè la spiegazione qui non deve osare di spingersi più oltre, per avventura a un assoluto principio, che, quasi il comune foco delle intelligenze, o il creatore e l'ordinatore uniforme di esse (concetti che per noi sono affatto incomprensibili), contenga la ragion comune del loro accordo nelle rappresentazioni obbiettive. Ma, com'è certo che vi sia una singola intelligenza, con tutte quelle determinazioni della sua coscienza, che noi abbiamo dedotte, così anche è certo che vi siano altre intelligenze con le identiche determinazioni, poichè esse son condizioni della coscienza della prima, e viceversa.

Ora intelligenze diverse possono aver comune soltanto la prima e la seconda limitazione, ma la terza solo in generale;

poichè la terza è precisamente quella, per mezzo della quale l'intelligenza è un determinato individuo. Sembra pertanto che, appunto con questa terza limitazione, in quanto è una determinata, sia soppressa ogni comunanza tra le intelligenze. Ma, proprio da questa limitazione dell'individualità, può essere di nuovo condizionata un'armonia prestabilita, se noi l'ammettiamo solo come l'opposta di quella precedente. Infatti, se da questa, che ha luogo per rispetto alle sue rappresentazioni obbiettive, è posta in esse qualche cosa di comune, all'incontro, per mezzo della terza limitazione, è posta in ogni individuo qualche cosa, che appunto per ciò si nega di tutti gli altri, e che appunto per ciò gli altri possono intuire non come azione loro, dunque unicamente come non-propria, cioè come l'azione di un'intelligenza al di fuori di essi.

Si afferma dunque: che immediatamente con la limitazione individuale di ogni intelligenza, immediatamente con la negazione di una certa attività in lei, sia posta per lei quest'attività come attività di un'intelligenza esterna, ciò che dunque è un'armonia prestabilita di natura negativa.

Per dimostrare un'armonia siffatta, debbono adunque venir dimostrate due proposizioni:

1) che quanto non è mia attività, semplicemente perchè non è la mia, e senza che faccia di mestieri una diretta influenza dell'esterno su di me, io debba intuirlo come attività di una intelligenza al di fuori di me;

2) che immediatamente col porre la mia individualità, senza ulteriore limitazione dall'esterno, sia posta una negazione di attività in me.

Per quel che concerne la prima proposizione, è da notare che si tratta solo di atti consci o liberi; ora l'intelligenza nella sua libertà è indubbiamente limitata dal mondo obbiettivo, come in generale si è già dimostrato precedentemente; ma in questa limitatezza essa è di nuovo illimitata, così che la sua attività per es. si può dirigere a qualsivoglia obbietto; posto che essa cominci ad operare, la sua attività si dovrà necessariamente dirigere a un determinato obbietto, in modo che essa lascierà liberi e quasi intatti tutti gli altri: ma non

si può concepire come la sua attività, in origine affatto indeterminata, si determinerà in tal guisa, qualora non le sia resa impossibile la direzione in tutte le altre, il che, per quanto scorgiamo finora, è possibile solo per mezzo d'intelligenze al di fuori di essa. È adunque condizione dell'autocoscienza, che io intuisca in generale un'attività d'intelligenze al di fuori di me (essendo fin adesso l'indagine ancora del tutto generale), perchè è condizione dell'autocoscienza, che la mia attività si diriga a un determinato obbietto. Ma appunto questa direzione della mia attività è qualcosa che è già posta e predeterminata dalla sintesi della mia individualità. Dunque anche dalla medesima sintesi vengono già poste per me altre intelligenze, dalle quali io m'intuisco limitato nel mio libero operare, dunque anche determinati atti di queste intelligenze, senza che ancora vi sia bisogno di una speciale influenza da parte loro su di me.

Noi tralasciamo di mostrare l'applicazione di questa soluzione ai singoli casi o alle obbiezioni, che possiamo prevedere d'incontrar subito, per limitarci adesso a render più chiara la soluzione medesima per via di esempii.

Come illustrazione valga quanto segue. — Tra gl'impulsi originarii dell'intelligenza, vi è anche un impulso alla conoscenza, e la conoscenza è uno degli obbietti, ai quali la sua attività può dirigersi. Poniamo che questo accada, il che certo può accadere solo se gli obbietti immediati dell'attività siano stati già tutti preoccupati: allora la sua attività sarà per questo appunto già limitata; ma quell'obbietto è in sè alla sua volta infinito, dunque anche qui essa dovrà essere di nuovo limitata: poniamo che essa diriga la sua attività a un determinato obbietto del sapere: essa o troverà o imparerà la scienza di quest'obbietto, cioè essa perverrà a questa specie di sapere mediante un'influenza estranea. Ora in che modo è qui posta quest'influenza estranea? Semplicemente con una negazione in lei stessa; poichè o essa, mediante la sua limitazione individuale, è in generale incapace di trovare, o il ritrovamento è stato già fatto; anche ciò dunque è posto di bel nuovo dalla sintesi della individualità sua, al

che pure attiene il fatto che essa abbia cominciato ad essere solo in questo periodo determinato. Dunque essa è stata abbandonata e quasi aperta all'influenza estranea in generale soltanto per via di negazioni dell'attività propria.

Sorge però adesso un nuovo problema, il più importante di questa indagine: come mai con la semplice negazione possa venir posto alcunchè di positivo, in modo che, quanto non è mia attività, solo perchè non è la mia, io debba intuirlo come attività di un'intelligenza al di fuori di me. La risposta è la seguente: in generale, per volere, io debbo volere qualche cosa di determinato; ora non potrei mai volere qualche cosa di determinato, se potessi voler tutto; dunque, mediante l'intuizione involontaria, mi dev'esser già reso impossibile di voler tutto, il che è impensabile, se con la mia individualità, dunque con la mia auto-intuizione, in quanto essa è totalmente determinata, non sono stati già posti dei punti di limite della mia libera attività, i quali ora non possono essere obbietti indipendenti, ma solo altre attività libere, cioè atti d'intelligenze al di fuori di me.

Se quindi il significato del problema è questo: perchè mai ciò che non accade per opera mia, debba generalmente accadere (tale è indubbiamente il significato della nostra affermazione, perchè noi, immediatamente colla negazione di una determinata attività in un'intelligenza, facciamo che essa venga messa come positiva nell'altra), rispondiamo: perchè il regno della possibilità è infinito, deve anche esser reale tutto ciò che in determinate circostanze è possibile generalmente solo per via della libertà, dato che una sola intelligenza debba esser limitata *realiter* nel suo libero operare, e certo realmente da intelligenze al di fuori di essa, in modo che non le rimanga se non un solo obbietto determinato, al quale dirigere la sua attività.

Che se poi si volesse cavare un'obbiezione dagli atti interamente privi d'intenzione, opponiamo che tali atti in generale non appartengono alla classe dei liberi, dunque neppure a quella degli atti che, secondo la loro possibilità, sono predeterminati per il mondo morale, ma sono semplici eventi

naturali, o fenomeni, i quali, come tutti gli altri, sono stati già predeterminati dalla sintesi assoluta.

O qualora si volesse argomentare alla maniera seguente: ammesso che sia stato già determinato dalla sintesi della mia individualità, che io intuisca quest'atto come quello di un'altra intelligenza, non era però determinato che dovesse esercitarlo proprio quest' individuo; noi domandiamo all'incontro: che è mai quest'individuo se non appunto quello che opera così e non altrimenti; o di che si compone il concetto che hai di lui, se non appunto della sua maniera di operare? Dalla sintesi della tua individualità era per te indubbiamente determinato che in generale un altro esercitasse questa determinata attività; ma appunto perchè egli l'esercita, un altro diviene questo soggetto determinato, quale tu lo pensi. Che tu pertanto intuisca quell'attività come attività di questo determinato individuo, era determinato, non dalla tua individualità, ma dalla sua; benchè tu possa cercarne la ragione unicamente nella sua libera auto-determinazione, onde a te deve anche apparire come assolutamente casuale, che ad esercitare quell'attività sia proprio quest' individuo.

L'armonia finora dedotta, e senza dubbio resa comprensibile, consiste adunque in ciò, che, immediatamente col porre una passività in me, la quale è necessaria in servigio della libertà, perchè solo mediante una determinata affezione dall'esterno io posso giungere alla libertà, è posta l'attività fuori di me come necessario correlato e per la mia propria intuizione, teoria per tanto che è l'inversa di quella usuale, così come in genere l'idealismo trascendentale nasce proprio dall'inversione delle esplicazioni filosofiche sinora apparse. Secondo la rappresentazione comune, dall'attività al di fuori di me è posta la passività in me, sì che quella è l'originario, questa il derivato. Secondo la nostra teoria, la passività immediatamente posta dalla mia individualità è condizione dell'attività, che io intuisco al di fuori di me. Si pensi che nell'insieme degli esseri razionali sia sparso quasi un tanto di attività; ogni singolo ha ugual diritto all'intero, ma, per essere in generale attivo, dev'esser tale in maniera determinata; se

potesse prendere per sè l'intera somma, non rimarrebbe se non l'assoluta passività per tutti gli esseri razionali al di fuori di lui. Colla negazione dell'attività in lui, viene adunque ad esser posta l'attività fuori di lui immediatamente, cioè, non per avventura nel pensiero soltanto, ma anche per l'intuizione, giacchè tutto quello che è condizione della coscienza dev'essere intuíto esternamente; e invero posta tanto, quanto in lui fu tolta.

Veniamo ora alla seconda domanda, che più su abbiamo lasciata senza risposta, cioè, fino a qual punto, con la posizione immediata dell'individualità, sia necessariamente posta anche una negazione di attività. Alla domanda si è già in massima parte risposto con quanto si è detto finora.

Non solo appartiene all'individualità l'esistenza in un determinato tempo, e quante limitazioni sono già poste coll'esistenza organica, ma, anche per via dello stesso operare, e mentre si opera, l'individualità si limita di bel nuovo, in guisa che si può dire in un certo senso che l'individuo si faccia sempre meno libero quanto più opera.

Ma, anche per poter cominciar ad operare, io debbo essere già limitato. Che la mia libera attività originariamente si diriga solo ad un determinato obbietto, fu in precedenza chiarito col fatto, che da altre intelligenze mi è reso già impossibile voler tutto. Ma pure da più intelligenze può non essermi reso impossibile volere più cose; che dunque io, tra più oggetti B, C, D, scelga proprio C, il motivo ultimo se ne deve trovare solamente in me stesso. Ma questo motivo non può risiedere nella mia libertà, poichè, solo con questo limitare la libera attività ad un determinato obbietto, io divento consapevole di me stesso, quindi anche libero; perciò, prima che io sia libero, cioè conscio della libertà, la mia libertà dev'essere già limitata, e certi atti liberi devono, ancor prima che io sia libero, esser resi per me impossibili. Qui appartiene ad es. ciò che si chiama talento o genio, e invero genio, non soltanto per le arti o le scienze, ma anche genio per l'azione. Suona molesto, ma non è perciò men vero che, come innumerevoli uomini sono originariamente incapaci delle più

elementari funzioni dello spirito, così pure innumerevoli altri non sono mai in grado di operare con libertà ed elevatezza di spirito al di sopra della legge, come può esser lecito solo a pochi eletti. Questo appunto, che le azioni libere sono già rese fin da principio impossibili da un'ignota necessità, è ciò che spinge gli uomini a deplorare o ad esaltare, ora il favore o il disfavore della natura, ora la fatalità della sorte.

Il risultato di tutta la ricerca si può assai brevemente riassumere come segue:

In servigio dell'originaria auto-intuizione della mia libera attività, questa libera attività può esser posta solo quantitativamente, cioè solo entro limitazioni, limitazioni le quali, perchè l'attività è libera e conscia, sono possibili solo per opera d'intelligenze fuori di me; per modo che io negli influssi delle intelligenze su di me non vedo altro che i limiti originarii dalla mia propria individualità, e dovrei intuirli, anche se effettivamente non ci fossero altre intelligenze fuori di me. Che io nondimeno, benchè le altre intelligenze sian poste solo per via di negazioni in me, debba riconoscerle come esistenti in maniera indipendente da me, non si meraviglierà alcuno, il quale consideri che questa relazione è del tutto reciproca, e non v'è essere ragionevole che possa conservarsi come tale, se non col riconoscimento di altri come tali.

Se ora facciamo l'applicazione di questa spiegazione generale al caso presente, siamo condotti alla

Soluzione del terzo problema. Se cioè ogni influenza di esseri razionali su di me vien posta solo colla negazione della libera attività in me, e tuttavia quella prima influenza, che è condizione della coscienza, può seguire prima che io sia libero (poichè solo con la coscienza sorge la libertà), si domanda come possa venir limitata in me la libertà, ancor prima della coscienza di essa. La risposta a siffatta domanda è in parte già contenuta in quello che precede, e noi aggiungeremo qui la semplice osservazione, che quell'influenza, la quale è condizione della coscienza, è da pensare, non per avventura come un singolo atto, ma come continua, poichè la durata della coscienza non è resa necessaria nè dal mondo

obbiettivo soltanto, nè dalla prima influenza di un altro essere razionale; ma occorre un'influenza perdurante, per prendere un'orientazione sempre nuova nel mondo intellettuale, il che accade per il fatto, che, mediante l'influenza di un essere razionale, non l'attività inconscia, ma quella cosciente e libera, che traspare solo attraverso il mondo obbiettivo, si riflette in sè e diviene a sè obbietto come libera. Quell'influenza continuata è ciò che si chiama educazione, nel più lato senso della parola, nel quale l'educazione non è mai terminata, ma è continua, come condizione della perdurante coscienza. Ora non si può intendere, come quell'influenza sia necessariamente continua, se per ogni individuo, prima ancora che sia libero, non è negata una certa quantità di atti liberi (ci sia permesso di usare, per amor di brevità, questa espressione). La reciproca azione tra esseri razionali, che non cessa mai, nonostante la libertà sempre estendentesi, è resa possibile soltanto da ciò che si chiama diversità di talenti e di caratteri, la quale appunto per questo, per contraria che sembri alla tendenza verso la libertà, è pur tuttavia necessaria come condizione della coscienza. Come poi quella originaria limitazione possa accordarsi con la libertà stessa, anche per rispetto agli atti morali, per mezzo di cui, ad es., è impossibile che un uomo durante l'intera sua vita raggiunga un certo grado di eccellenza, o che esca dalla tutela altrui, non deve preoccuparsene la filosofia trascendentale, che deve da per tutto dedurre fenomeni, e per cui la libertà stessa non è altro che un necessario fenomeno, le cui condizioni appunto perciò debbono avere un'eguale necessità; mentre la questione, se tali fenomeni siano obbiettivamente e in sè veri, ha tanto poco senso, quanto la questione teoretica, se esistano cose in sè.

La soluzione del terzo problema consiste adunque in ciò senza dubbio, che in me originariamente debba esservi già un libero, sebbene inconscio non-operare, cioè la negazione di un'attività, che, se non fosse soppressa originariamente, sarebbe libera; e di cui certo ora, essendo soppressa, non posso divenir cosciente come di una siffatta.

Col nostro secondo teorema viene primieramente a rannodarsi il filo più su interrotto della ricerca sintetica. Come fu notato a suo tempo, era la terza limitazione quella che doveva contenere il fondamento dell'atto, con cui l'Io è posto come intuente per sè stesso. Ma questa limitazione appunto era quella dell'individualità, mercè la quale era già determinata precedentemente l'esistenza e l'azione di altri esseri razionali sull'intelligenza, e insieme con essa la libertà, il potere di riflettere sull'obbietto, di acquistar coscienza di sè stesso, e l'intera serie degli atti liberi e coscienti. La terza limitazione, o quella della libertà, è adunque il punto sintetico, o il punto di unione tra la filosofia teoretica e la pratica, e ora propriamente siamo arrivati al campo di quest'ultima, e la ricerca sintetica incomincia daccapo.

Siccome la limitazione dell'individualità, e insieme la libertà, fu posta originariamente solo per il fatto, che l'intelligenza era necessitata ad intuirsi come individuo organico, si viene qui a scorgere la ragione, per cui, involontariamente e per una specie d'istinto generale, si è considerato ciò che nell'organizzazione è casuale, la struttura e la forma segnatamente degli organi più nobili, come la visibile espressione, e almeno come la base per congetturare il talento, e persino il carattere.

Aggiunte.

Noi abbiamo, nella ricerca dianzi istituita, lasciate deliberatamente intatte alcune questioni accessorie, le quali adesso, dopo che si è compiuta la ricerca fondamentale, esigono la loro soluzione.

1) Fu affermato: che mediante l'azione di altre intelligenze su di un obbietto possa esser resa impossibile la direzione inconscia della libera attività al medesimo. Fu già presupposto in tale affermazione, che l'obbietto in sè e per sè non sia in grado di elevare a cosciente l'attività che ad esso si dirige: non già che l'obbietto si comporti in modo assolutamente passivo di fronte all'azione mia, il che, sebbene

non si sia ancora dimostrato il contrario, non è stato però sicuramente presupposto, ma solo che esso per sè, e a disparte dall'influenza anteriore di una intelligenza, non sia in grado di riflettere in sè la libera attività come tale. Che cosa adunque, grazie all'azione di un'intelligenza, si aggiunge all'obbietto, che l'obbietto in sè e per sè non ha?

Per rispondere a questa domanda, ci è fornito almeno un dato da quanto precede.

Il volere non si fonda, come il produrre, sulla semplice opposizione tra l'attività ideale e la reale, ma su quella duplice, tra l'attività ideale da una parte, la ideale e reale dall'altra. Nel volere, l'intelligenza è idealizzante e realizzante insieme. Foss'anche solo realizzante, essa, perchè in ogni realizzare vi è un'attività ideale al di fuori della reale, esprimerebbe un concetto nell'obbietto. Essendo dunque, non solo realizzante, ma ancora ideale indipendentemente dal realizzare, non potrà limitarsi ad esprimere un concetto nell'obbietto, ma in esso dovrà coll'atto libero esprimere un concetto del concetto. Ora, in quanto la produzione si fonda sulla *semplice* opposizione tra attività ideale e reale, deve il concetto appartenere talmente all'essenza dell'obbietto, da esserne affatto indistinguibile; il concetto non va più oltre di quel che vada l'obbietto, entrambi devono esaurirsi a vicenda. Per contro in una produzione, in cui è contenuta *un'attività ideale dell'ideale*, necessariamente il concetto dovrebbe oltrepassare l'obbietto, o quasi elevarsi al di sopra di esso. Ciò è possibile unicamente per il fatto, che il concetto, il quale oltrepassa l'obbietto, possa esaurirsi in un altro al di fuori di esso, cioè che quell'obbietto si comporti verso qualche altra cosa, come *mezzo a fine*. È dunque il concetto del concetto, e questo stesso è il concetto di un fine al di fuori dell'obbietto, che si aggiunge ad esso mercè il libero produrre. Infatti nessun obbietto ha in sè e per sè un fine al di fuori di sè, poichè, seppure esistono obbietti finali, non possono esser tali se non in rapporto a sè medesimi, sono il loro proprio fine. Solo il prodotto dell'arte, nel senso largo della parola, è ciò che ha un fine al di fuori di sè. Com'è certo

adunque che le intelligenze si debbano limitare a vicenda nell'azione, e questo è altrettanto necessario quanto la coscienza stessa, così anche è certo che debbano i prodotti dell'arte presentarsi nella sfera delle nostre intuizioni esterne. Come siano possibili i prodotti dell'arte, questione importante senza dubbio per l'idealismo trascendentale, non si è con ciò chiarito ancora.

Ora, se per il fatto, che una libera e consapevole attività vi si dirige, si aggiunge all'obbietto il concetto del concetto, se invece nell'obbietto della cieca produzione il concetto trapassa immediatamente nell'obbietto, e da esso è distinguibile solo mediante il concetto del concetto, il quale però non può nascere per l'intelligenza se non per mezzo dell'influenza esterna, non potrà l'obbietto della cieca intuizione spingere la riflessione più oltre —, cioè a qualche cosa d'indipendente da esso, e farà quindi arrestare l'intelligenza al semplice fenomeno; mentre il prodotto dell'arte, che certo è anche in primo luogo solo intuizione mia, per il fatto che esprime il concetto di un concetto, spingerà la riflessione immediatamente ad una intelligenza al di fuori di essa (poichè solo una siffatta è capace del concetto potenziato), e perciò a qualche cosa di assolutamente indipendente da essa. Solo mediante il prodotto dell'arte adunque può l'intelligenza esser tratta a qualche cosa, che non è a sua volta obbietto, dunque produzione sua, bensì a qualche cosa, che è molto più elevata di ogni obbietto, cioè ad una intuizione al di fuori di sè, la quale, perchè non può divenir mai un intuíto, per essa è il primo assolutamente obbiettivo, del tutto indipendente da lei. Ora l'obbietto, che spinge la riflessione a qualche cosa fuori di ogni obbietto, oppone all'influenza libera una invisibile resistenza ideale, con cui, appunto per questo, si riflette in sè, non l'attività obbiettiva e producente, ma quella ideale e producente insieme. Dove pertanto trova resistenza la forza adesso obbiettiva e che, secondo la deduzione, apparisce come fisica, là può esservi soltanto natura; ma dove si riflette in sè quella cosciente, cioè l'attività ideale della terza potenza, è necessario alcunchè d'invisibile fuori dell'obbietto, che

rende semplicemente impossibile una direzione cieca dell'attività verso l'obbietto.

Non può adunque dirsi, che, mercè l'avvenuta azione di un'intelligenza sull'obbietto, sia tolta assolutamente la mia libertà per rispetto al medesimo, bensì che la resistenza invisibile, che io incontro in un tale obbietto, mi necessiti ad una risoluzione, ossia all'auto-limitazione, o che l'attività di altri esseri razionali, in quanto è fissata o rappresentata per mezzo di obbietti, serva a determinarmi all'auto-determinazione; e solo questo, cioè come io possa volere qualcosa di determinato, doveva esser chiarito.

2) Solo per il fatto, che vi sono intelligenze fuori di me, il mondo diviene per me obbiettivo in generale.

Si è già pocanzi mostrato, che soltanto gl'influssi delle intelligenze sul mondo sensibile mi costringano ad ammetter qualche cosa come assolutamente obbiettiva. Adesso non è parola di ciò, ma del fatto, che tutto il complesso degli obbietti può divenir reale per me. Neanche si tratta di qualche cosa che sarebbe prodotta dalla consuetudine o educazione, ma del fatto, che già originariamente non possa per me nascere la rappresentazione di obbietti esterni a me, se non per mezzo di intelligenze al di fuori di me. Infatti

a) che la rappresentazione di un fuori di me in generale possa nascere solo mercè l'influsso delle intelligenze, o su di me o sugli obbietti del mondo sensibile, a cui imprimono il loro stampo, si chiarisce già da questo, che gli obbietti in sè e per sè non sono fuori di me, poichè, dove sono obbietti, sono anch'io, e anche lo spazio, nel quale io li intuisco, è originariamente solo in me. L'unico originario fuori di me è una intuizione al di fuori di me, e qui è il punto, in cui primieramente l'originario idealismo si trasforma in realismo.

b) Che io poi sia in particolar modo necessitato alla rappresentazione degli obbietti come esistenti al di fuori e in modo indipendente da me (infatti che a me gli obbiettiappariscano come tali, dev'esser dedotto come necessario, se si

può in generale dedurre), solo da un' intuizione fuori di me, va dimostrato alla maniera seguente.

Che realmente esistano obbietti fuori di me, cioè indipendenti da me, io posso farmene persuaso unicamente per il fatto, che esistano anche allora che io non li intuisco. Se gli obbietti siano stati prima ancora che fosse l' individuo, egli non può farsene persuaso per il fatto, che si trova come attaccato a un determinato punto della successione, perchè questa è una semplice conseguenza della sua s e c o n d a limitazione. L'unica obbiettività, che può avere il mondo per l' individuo, è quella di essere stato intuito da intelligenze al di fuori di lui. (Da ciò appunto si può anche dedurre che per l' individuo ci debbano essere degli stati di non intuizione.) L'armonia già da noi prestabilita in rapporto alle rappresentazioni involontarie d'intelligenze diverse va dunque insieme dedotta come la condizione unica, sotto la quale il mondo diviene obbiettivo per l' individuo. Per l'individuo le altre intelligenze son quasi le eterne portatrici dell'universo; e quante intelligenze, altrettanti specchi indistruttibili del mondo obbiettivo. Il mondo è indipendente da me, quantunque posto dall'Io, poichè esso poggia per me nell' intuizione di altre intelligenze, il cui mondo comune è il modello, la corrispondenza del quale con le mie rappresentazioni è la sola verità. Noi, in una ricerca trascendentale, non vogliamo richiamarci all'esperienza, che la sola discordanza relativamente alle nostre rappresentazioni con quelle degli altri ci renda all'istante dubbiosi circa l'obbiettività delle medesime; non al fatto, che per ogni fenomeno inatteso le rappresentazioni altrui sian quasi la pietra di paragone; ma solamente al fatto, che, come tutto, così anche l' intuizione non possa divenir obbiettiva per l'Io se non per mezzo di obbietti esterni, i quali obbietti ora non posson essere altro che le intelligenze al di fuori di noi, altrettante intuizioni del nostro intuire.

Segue anche di per sè da quanto si è detto finora, che un essere razionale isolato, non solamente non potrebbe giungere alla coscienza della libertà, ma neppure alla coscienza

del mondo obbiettivo, come tale; che adunque solo delle intelligenze fuori dell'individuo e una incessante reciprocità di azione con esse compia l'intera coscienza con tutte le sue determinazioni.

Il nostro problema: in che modo l'Io riconosca sè stesso come intuente, è adesso pienamente risolto. Il volere (con tutte le determinazioni che gli appartengono secondo ciò che si è detto finora) è l'atto con cui l'intuizione stessa è posta completamente nella coscienza.

Giusta il noto metodo della nostra scienza, sorge adesso il nuovo

E.

PROBLEMA:

SPIEGARE IN CHE MODO PER L'IO IL VOLERE SI FACCIA A SUA VOLTA OBBIETTIVO.

SOLUZIONE.

I.

Terza proposizione. Il volere si dirige originariamente per necessità ad un obbietto esterno.

Dimostrazione. Col libero atto dell'auto-determinazione, l'Io vien quasi ad annullare tutta la materia del suo rappresentare, in quanto si rende pienamente libero in rapporto all'obbiettivo; e solo così propriamente il volere diviene volere. Ma di quest'atto come tale non potrebbe l'Io divenir consapevole, se per esso il volere non divenisse alla sua volta obbietto (1). Questo poi è possibile solo per il fatto, che un obbietto

(1) « Lo spirito non può abbandonare spontaneamente lo stato rappresentativo, senza togliere con quest'atto simultaneamente ogni materia del rappresentare per sè. Ma, siccome è impossibile che lo spirito agisca, senza materia dell'agire, perciò quell'atto si cambia di per sè in volere, cioè in determinazione spontaneamente attiva della materia del suo agire. » — Vedi op. cit., in *Sämmtl. W.*, I, 428.

dell'intuizione diviene espressione visibile del suo volere. Ma ogni obbietto dell'intuizione è un obbietto determinato; dunque esso dovrebb'essere questo determinato, solo perchè e in quanto che l'Io avrebbe in questa determinata maniera voluto. Così l'Io diverrebbe causa esso medesimo della materia del suo rappresentare.

Ma inoltre l'atto, con cui l'obbietto diviene questo determinato, non può essere assolutamente identico all'obbietto stesso, poichè altrimenti l'atto sarebbe un cieco produrre, un puro intuire. L'atto come tale e l'obbietto debbono perciò rimanere distinguibili. Ora l'atto, concepito come tale, è concetto. Che il concetto e l'obbietto rimangano distinguibili, non è possibile se non per il fatto, che l'obbietto esista come indipendente da quest'atto, cioè che l'obbietto sia e s t e r n o. — Viceversa l'obbietto appunto per questo diviene per me esterno solo mediante il volere, poichè il volere è volere, solo in quanto si dirige ad un che d'indipendente da esso.

Qui ancora si spiega di già quel che sarà completamente spiegato in seguito, perchè l'Io non possa assolutamente apparire a sè come un obbietto producente secondo la sostanza, perchè anzi ogni produzione nel volere appaia solo come una forma o formazione dell'obbietto.

Grazie alla nostra dimostrazione, è ora indubbiamente manifesto, che per l'Io il volere come tale non possa divenire obbiettivo se non per la direzione verso un obbietto esterno; ma non è ancora chiarito donde mai venga quella direzione medesima.

In questo quesito è già supposto, che l'intuizione produttiva continui a durare, mentre io voglio; o che io, nel volere medesimo, sia costretto a rappresentare determinati obbietti. Nessuna realtà, nessun volere. Per mezzo del volere, nasce adunque immediatamente un'antitesi; in quanto, per mezzo di esso, io da un lato divento consapevole della libertà, perciò anche dell'infinità; dall'altro, per la necessità del rappresentare, sono costantemente ricondotto alla finità. Deve pertanto con questa contradizione sorgere un'attività, che penda in mezzo all'infinità e alla finità. Noi chiameremo in-

tanto quest'attività forza immaginativa solo per amore di brevità, e senza voler già affermare senza prova, che ciò, a cui si dà comunemente il nome di forza immaginativa, sia una tale attività oscillante tra la finità e l'infinità, ovvero, che è lo stesso, mediatrice tra un teoretico ed un pratico, ciò che troverà appieno la sua dimostrazione in seguito (1). Quella facoltà adunque, che noi frattanto chiameremo immaginativa, anche in quell'oscillazione produrrà necessariamente qualche cosa, che oscilli del pari tra infinità e finità, e perciò ancora non si possa concepire se non come tale. Prodotti di simil genere sono ciò a cui si dà il nome d'idee, in antitesi ai concetti, e la forza immaginativa è per questo appunto, in quell'oscillare, non intelletto, ma ragione; e a sua volta, quel che generalmente si dice ragion teoretica, non è altro se non l'immaginazione in servigio della libertà. Che poi le idee siano semplici obbietti della forza immaginativa, i quali solo in quell'oscillazione tra finità e infinità trovano consistenza, appare dal fatto, che esse, rese obbietto dell'intelletto, menano a quelle insolubili contradizioni, che il Kant ha esposte sotto il nome di antinomie della ragione, e la cui esistenza poggia unicamente sul fatto, che, o si riflette sull'obbietto, nel qual caso esso è necessariamente finito, o si riflette di nuovo sulla riflessione medesima, e così l'obbietto ridiviene immediatamente infinito. Ora, poichè è evidente che l'essere l'obbietto di un'idea finito o infinito dipende solo dalla libera direzione della riflessione, e l'obbietto stesso in sè non può essere nè l'uno nè l'altro, conviene che quelle idee siano semplici prodotti dell'immaginazione, cioè di un'attività siffatta, che non produca nè il finito nè l'infinito (2).

---

(1) Nel testo, un po' diversamente: « *wie sich denn für diess alles in der Folge der Beweis finden wird* ».

(2) Per questa parte e per quella che segue, è notevole un passo dei *Trattati*, in cui, discutendo le dottrine di Kant e Reinhold, il primo dei quali aveva detto che il volere e la ragion pratica sono la stessa cosa, il secondo che la moralità e la responsabilità non si possono concepire se non ammettendo una libertà del volere diversa e dall'attività spontanea della ragione e dal conato dei desi-

Come poi l'Io, nel volere, faccia anche solo nel campo del pensiero il passaggio dall'idea all'obbietto determinato (poichè non si domanda ancora come un tal passaggio sia possibile obbiettivamente), non si può intendere, se non c'è di bel nuovo un termine medio, che per l'azione sia appunto ciò che per il pensiero è nelle idee il simbolo, o nei concetti lo schema. Questo termine medio è l'ideale.

Coll'opposizione tra l'ideale e l'obbietto nasce primieramente per l'Io l'opposizione tra l'obbietto, come lo esige l'attività idealizzante, e l'obbietto, com'esso è secondo il pensiero necessitato; con quest'opposizione poi immediatamente la tendenza a trasformare l'obbietto, com'esso è, nell'obbietto, come dovrebbe essere. Noi chiamiamo tendenza l'attività che qui sorge, perchè essa spunta da una parte liberamente, dall'altra immediatamente e senza riflessione da un sentimento, fattori entrambi che, messi insieme, compiono il concetto di tendenza. Certo quello stato dell'Io, oscillante tra l'ideale e l'obbietto, è uno stato dell'esser limitato per sè stesso. Ma in ogni sentimento è sentita una contradizione, e nulla può in generale essere sentito se non un'interna contradizione in noi stessi. Ora da ogni contradizione è data immediatamente la condizione all'attività; spunta l'attività, non appena è data la sua condizione, senza riflessione ulteriore; ed è, se è in-

derii, continua: « La ragione indica originariamente solo il potere delle idee, e ha in questo senso una significazione puramente teoretica. Ragion pratica sarebbe adunque una cosa immediatamente contradittoria a sè stessa. — In noi non ci sarebbe alcun potere delle idee senza libertà; noi non potremmo neppure col nostro pensiero sforzarci di superare la realtà, senza essere originariamente liberi. Viceversa, non potremmo acquistar coscienza della libertà e della nostra tendenza a superare la realtà, se non fossimo in grado, lì dove non troviamo più degli obbietti, di crearcene dei nuovi. Ma l'obbietto della libertà è infinito. Quest'obbietto è realizzabile solo in un progresso infinito, cioè empiricamente... L'immaginazione viene in aiuto della libertà, creando idee di ciò che la libertà deve realizzare, in modo però che queste idee sian capaci di una estensione infinita... L'immaginazione adunque in servigio della ragion pratica è il potere delle idee, o ciò che chiamiamo ragion teoretica... La libertà presuppone in noi la ragione..., e viceversa la ragione presuppone in noi la libertà ». — *Sämmtl. W.*, I, 430-2.

sieme una libera attività, ciò che per es. non è la produzione, appunto per questo e solo in questo senso una tendenza.

La direzione verso un obbietto esterno si estrinseca adunque per mezzo di una tendenza, e questa tendenza nasce immediatamente dalla contradizione fra l'Io idealizzante e l'intuente, e va immediatamente alla ricostituzione della soppressa identità dell'Io. Questa tendenza deve necessariamente avere altrettanta causalità quanto deve durare l'autocoscienza (infatti noi deduciamo pur sempre tutti gli atti dell'Io come condizioni dell'autocoscienza, poichè dal solo mondo obbiettivo l'autocoscienza non è compiuta, ma condotta solo fino al punto, in cui può incominciare; da questo punto in poi non può esser continuata se non per mezzo di atti liberi); si domanda solo come possa avere causalità questa tendenza.

Qui evidentemente si postula un passaggio dal (puramente) ideale all'obbiettivo (ideale e reale insieme). Noi cercheremo prima di porre le condizioni negative di un tal passaggio, e quindi passeremo alle condizioni positive, o a quelle, nelle quali ha luogo realmente.

A.

a) Per mezzo della libertà, all'Io ideale si schiude immediatamente l'infinità, con la stessa certezza con cui, solo per mezzo del mondo obbiettivo, esso è collocato nella limitazione; ma non può fare dell'infinità il proprio obbietto, senza limitarla; a sua volta l'infinità può venir limitata, non assolutamente, ma soltanto in servigio dell'azione, in modo che, se per avventura l'ideale è realizzato, l'idea può venir estesa più oltre, e così all'infinito. L'ideale dunque val sempre e solo per il momento attuale dell'azione; l'idea stessa, che nel riflettere sull'azione diventa sempre infinita, può esser realizzata solo in un progresso infinito. Per il fatto, che la libertà è limitata in ogni momento, e pure torna in ogni momento a divenire infinita, secondo il suo conato, è possibile la coscienza della libertà, cioè la durata dell'autocoscienza stessa. Poichè la libertà è quella che mantiene la continuità

dell'autocoscienza. Se nel mio operare io rifletto sul produrre del tempo, esso diviene certamente per me una grandezza interrotta e composta di momenti. Nell'operare stesso poi il tempo è per me sempre costante; quanto più io opero, e quanto meno rifletto, tanto più è costante. Quella tendenza adunque non può avere alcun'altra causalità che nel tempo, piena determinazione di quel passaggio. Ora, poichè il tempo obbiettivamente può esser concepito solo come scorrente in una successione di rappresentazioni, in cui la seguente è determinata dalla precedente, perciò in questo libero produrre deve similmente aver luogo una tale successione; salvochè le rappresentazioni si comportano, non come causa ed effetto, ma, poichè in ogni atto cosciente vi è un concetto del concetto, ossia il concetto di un fine, come mezzo e fine, i quali due concetti si comportano verso quelli di causa e di effetto, così come un concetto del concetto si comporta verso i concetti semplici in generale. Da ciò precisamente apparisce, esser condizione della coscienza della libertà che io possa giungere alla realizzazione di ogni fine, non immediatamente, ma solo per via di più termini medii.

b) Fu stabilito che l'azione non debba passare assolutamente nell'obbietto, perchè altrimenti sarebbe un intuire; che l'obbietto poi debba rimanere sempre obbietto esterno, cioè diverso dalla mia azione: com'è pensabile questo?

Secondo *a)*, la tendenza può aver solo causalità nel tempo. L'obbietto poi è l'elemento opposto alla libertà; ma esso dev'esser determinato dalla libertà, dunque ci è qui contradizione. Sia nell'obbietto una determinazione $= a$; la libertà esige la determinazione opposta $= -a$. Ciò non è una contradizione per la libertà, ma per l'intuizione. Per questa, la contradizione può venir tolta solo mercè l'universale mediatore, il tempo. Se io potessi produrre $-a$ fuori di ogni tempo, il passaggio non sarebbe rappresentabile, a e $-a$ sarebbero simultaneamente. Nel momento successivo poi dev'esserci qualche cosa che non è adesso; così soltanto è possibile una coscienza della libertà. Ora nessuna successione può venir percepita nel tempo, senza alcunchè di permanente. Il passaggio

da a a $-a$ nelle mie rappresentazioni sopprime l'identità della coscienza; dunque l'identità dev'esser nuovamente prodotta nel passaggio. Quest'identità prodotta nel passaggio è la sostanza; e qui è il punto, dove questo concetto, come le rimanenti categorie della relazione, è posto, mediante una necessaria riflessione, anche nella coscienza comune. Io apparisco a me nell'azione come pienamente libero di cangiare tutte le determinazioni delle cose: ora l'obbietto non è nulla di diverso dalle sue determinazioni, e contuttociò noi pensiamo l'obbietto come lo stesso e identico in ogni variare delle sue determinazioni, cioè come sostanza. La sostanza dunque non è altro se non ciò che porta tutte quelle determinazioni, e propriamente solo espressione del costante riflettere sul divenire dell'obbietto. Ora, poichè noi dobbiamo necessariamente pensare un passaggio dell'obbietto da uno stato ad uno opposto, quando ci rappresentiamo come operanti sugli obbietti; così possiamo anche e solo apparire come cangianti le determinazioni accidentali, ma non il sostanziale delle cose.

c) Fu testè affermato che, mentre io cangio le determinazioni accidentali delle cose, una costante riflessione sull'obbietto cangiantesi debba accompagnare il mio atto. Ma non v'è riflessione senza resistenza. Quelle determinazioni accidentali adunque non debbono esser mutabili senza resistenza, affinchè l'atto libero accada con riflessione costante. Appare anche da ciò che le determinazioni accidentali delle cose siano di esse ciò che mi limita nell'azione; si chiarisce da ciò, perchè queste qualità secondarie delle cose (che sono espressione della limitatezza determinata), per es. durezza, morbidezza, ecc. non esistano affatto per la pura intuizione.

Le condizioni negative, fin qui dedotte, del passaggio dal subbiettivo nell'obbiettivo lasciano pur sempre inesplicato, come mai accada realmente quel passaggio, cioè come e in quali condizioni io sia necessitato a rappresentarmelo tale. Che un tal passaggio in generale non possa accadere senza una continua relazione tra l'ideale e l'obbietto determinato in conformità di esso, relazione ch'è possibile solo mediante l'intuizione, ma che per sè non proviene dall'Io, bensì oscilla

tra due rappresentazioni opposte dell'Io, quella liberamente disegnata e quella obbiettiva, — s'intende da sè, e noi verremo perciò subito al tema principale di questa ricerca.

B.

Per lo scopo di questa ricerca, noi torneremo alla prima esigenza. Qualche cosa dev'essere determinata da un atto libero nel mondo obbiettivo.

Nel mondo obbiettivo, tutto è, solo in quanto l'Io l'intuisce in esso. Qualche cosa cambia nel mondo obbiettivo, significa adunque: qualche cosa cambia nella mia intuizione, e quell'esigenza è = quest'altra: qualche cosa dev'essere determinata da un mio atto libero nella mia intuizione esterna.

Come qualche cosa possa dalla libertà passare nel mondo obbiettivo, sarebbe semplicemente incomprensibile, se questo mondo fosse qualcosa per sè stante; incomprensibile anche per mezzo di un'armonia prestabilita, la quale a sua volta non sarebbe possibile se non per via di un terzo elemento, le cui modificazioni comuni fossero l'intelligenza e il mondo obbiettivo, dunque per via di qualche cosa, da cui sarebbe tolta ogni libertà nell'azione. Per il fatto, che il mondo stesso non è se non una modificazione dell'Io, l'indagine prende una ben diversa piega. Il problema è allora questo: come può da una libera attività essere in me determinata qualche cosa, in quanto io non sono libero, in quanto sono intuente? — La mia attività libera ha causalità, significa: io la intuisco come avente causalità. L'Io che opera, si differenzia dall'Io che intuisce; nondimeno entrambi debbon essere identici in rapporto all'obbietto; ciò che nell'obbietto è posto dall'operante, dev'esser posto anche nell'intuente, l'Io operante deve determinare l'intuente. Infatti, che io sia quello che adesso opera, io lo so unicamente dall'identità di esso con quello che intuisce l'azione, è cosciente dell'azione. L'operante (così pare) non sa; egli è solo operante, solo obbietto; l'intuente soltanto sa, ed appunto per questo è solo subbietto; come mai ora viene qui in essere l'identità, che nell'obbietto sia posto

precisamente ciò che è nel subbietto e nel subbietto precisamente ciò che nell'obbietto?

Noi manderemo innanzi, prima di tutto la parte generale della risposta a un siffatto problema; faremo poi seguire l'illustrazione più minuta dei singoli punti.

Qualche cosa dev'essere determinata dal soggetto che liberamente opera in quello che obbiettivamente intuisce. Che è mai ora quello che opera liberamente? Ogni atto libero si fonda, come sappiamo, sulla doppia antitesi tra l'Io ideale da una parte e l'Io ideale e reale insieme dall'altra. — Ma cos'è mai l'intuente? — Appunto questo elemento ideale e reale insieme, che nel libero operare è l'obbiettivo. Il liberamente operante e l'intuente sono perciò diversi, posta quell'attività ideale che si contrappone alla producente; eliminata la medesima, uno. Questo è senza dubbio il punto, al quale si ha da rivolgere a preferenza la nostra attenzione, e nel quale si ha da cercare la ragione di quell'identità, da noi postulata, tra l'Io liberamente attivo e quello che obbiettivamente intuisce.

Noi dobbiamo poi, a voler acquistare una perfetta chiarezza su questo punto, ripetere l'avvertenza, che quanto abbiamo dedotto finora apparteneva solo al fenomeno, o era soltanto condizione, sotto la quale doveva l'Io apparire a sè stesso, dunque non aveva realtà uguale all'Io stesso. Quello che adesso cerchiamo di spiegare, in che modo dall'Io, in quanto opera, possa venir determinata qualche cosa nell'Io, in quanto sa, tutta quest'antitesi tra l'Io operante e l'intuente, appartiene senza dubbio anche e solo al fenomeno dell'Io, non all'Io stesso. L'Io deve apparire a sè stesso come se nel suo intuire, o perchè non è cosciente di esso, qualcosa nel mondo esterno sia determinata dal suo operare. Ciò premesso, sarà abbastanza intelligibile la spiegazione seguente.

Fu da noi messa un'opposizione tra l'Io che liberamente opera e l'Io che obbiettivamente intuisce. Ora quest'opposizione non ha luogo obbiettivamente, ossia nell'Io in sè, poichè l'Io che opera, è anche l'intuente, divenuto però qui insieme intuíto, obbiettivo, e perciò operante. Se qui l'Io che in-

tuisce (con la sua attività ideale e reale insieme), non fosse insieme quello intuito, l'operare apparirebbe ancor sempre come un intuire; e viceversa, il fatto che l'intuire apparisca come un operare, ha la sua ragione unicamente in ciò, che l'Io qui è non solo intuente, ma anche un intuito come intuente. L'intuente intuito è l'operante medesimo. Dunque non v'è alcuna mediazione tra l'Io operante e l'Io che intuisce all'esterno, dunque non si deve neanche pensare a mediazione alcuna tra chi liberamente opera e il mondo esterno. Anzi sarebbe semplicemente incomprensibile come da una operazione dell'Io possa essere determinata un'intuizione esterna, se l'operare e l'intuire non fossero originariamente uno. Il mio operare, mentre per es. formo un obbietto, dev'essere insieme un intuire, e viceversa il mio intuire deve in questo caso essere anche un operare; salvochè l'Io non può vedere questa identità, perchè quello che intuisce obbiettivamente è qui per l'Io, non l'intuente, ma l'intuito, dunque perchè quell'identità tra l'operante e l'intuente è per l'Io distrutta. La modificazione, che segue nel mondo esterno per effetto del libero operare, deve seguire in maniera del tutto conforme alle leggi dell'intuizione produttiva, e come se la libertà non ci avesse la minima parte. L'intuizione produttiva opera quasi interamente isolata, e produce secondo le sue proprie leggi quel che ora appunto segue. Se all'Io questo produrre non apparisce come un intuire, la ragione è solo in ciò, che qui il concetto (l'attività ideale) è contrapposto all'obbietto (l'obbiettiva), mentre che, nell'intuizione, attività obbiettiva e subbiettiva sono entrambe uno. Ma che il concetto qui preceda l'obbietto, accade ancora una volta solo per via del fenomeno. Ma se il concetto precede l'obbietto soltanto per il fenomeno, non obbiettivamente o realmente, anche il libero operare come tale apparterrà solo al fenomeno, e l'unico obbiettivo sarà l'intuente. — A quel modo adunque in cui si può dire che io, mentre credevo d'intuire, propriamente ero operante, allo stesso modo può dirsi che io qui, mentre credo di operare sul mondo esterno, sia in verità intuente, e che quanto accade nell'azione al di fuori del-

l'intuente, appartenga propriamente al fenomeno dell'unico obbiettivo, dell'intuire; e che viceversa, staccato dall'azione quanto appartiene al solo fenomeno, altro non rimanga che l'intuizione.

Cercheremo ora d'illustrare e di chiarire maggiormente anche da altri lati il risultato finora dedotto e, come noi crediamo, sufficientemente dimostrato.

Se l'idealista trascendentale afferma che non esista alcun passaggio dall'obbiettivo nel subbiettivo, ma che entrambi siano originariamente uno, che l'obbiettivo non sia altro che un subbiettivo divenuto obbietto, vi è bene un problema capitale, a cui egli deve rispondere: come mai per contro sia possibile un passaggio dal subbiettivo nell'obbiettivo, simile a quello che noi siamo necessitati ad ammettere nell'azione. Se in ogni azione, un concetto da noi liberamente creato deve passare nella natura, che esiste in modo indipendente da noi, e se questa natura non esiste come davvero indipendente da noi, in che modo si può concepire questo passaggio?

Indubbiamente solo per il fatto, che noi crediamo per noi obbiettivo il mondo, appunto per via di questo atto stesso. Noi operiamo liberamente, e il mondo acquista una esistenza da noi indipendente — queste due proposizioni dovrebbero essere sinteticamente unite.

Or se il mondo non è altro che la nostra intuizione, senza dubbio il mondo si farà per noi obbiettivo, se diverrà per noi obbiettivo il nostro intuire. Si afferma poi che il nostro intuire divenga per noi obbiettivo unicamente per mezzo dell'azione, e che ciò a cui diamo il nome di azione non sia altro se non il fenomeno del nostro intuire. Ciò premesso, la nostra proposizione: « quello che a noi apparisce come un'azione sul mondo esterno non è altro, considerato idealisticamente, che un intuire continuato », non farà più meraviglia. Dunque, per es., se per mezzo di un atto si produce una modificazione nel mondo esterno, questa modificazione, guardata in sè, è un'intuizione come ogni altra. L'intuire stesso è qui adunque l'obbiettivo, ciò che sta in fondo al fenomeno; ciò che di esso appartiene al fenomeno, è l'azione

sul mondo sensibile pensato come indipendente; obbiettivamente adunque non vi è qui alcun passaggio dal subbiettivo nell'obbiettivo, come non v'era alcun passaggio dall'obbiettivo nel subbiettivo. Io non posso apparire a me come intuente, senza intuire un subbiettivo che passi nell'obbiettivo.

Tutta l'indagine a questo punto si può ricondurre al principio generale dell'idealismo trascendentale, cioè che, nel mio sapere, il subbiettivo non possa mai venir determinato dall'obbiettivo. Nell'azione è pensato necessariamente un obbietto come determinato da una causalità, che sia da me esercitata conforme ad un concetto. Come pervengo ora a cotesto necessario pensiero? Se anche ammetto senza spiegazione che l'obbietto sia determinato immediatamente dall'azione mia, in modo che si comporti verso di questa come l'effetto verso la causa; come mai ora esso è determinato anche per il mio rappresentare, perchè son io necessitato ad intuire l'obbietto precisamente così, come io l'avevo determinato coll'azione mia? L'atto mio è qui l'obbietto, poichè l'agire è l'opposto dell'intuire o del sapere. Ora da quest'agire, da quest'obbiettivo dev'esser determinata qualche cosa nel mio sapere. Ciò, secondo il principio testè ammesso, è impossibile. Dall'agire non può esser determinato il mio sapere di esso; ma viceversa anzi, ogni agire deve, come ogni obbiettivo, essere originariamente già un sapere, un intuire. Questo è così chiaro ed evidente, che in nulla si può trovare maggior difficoltà, se non per avventura nel modo onde ogni cambiamento di ciò che obbiettivamente è un'intuizione, debba essere concepito in un agire a servigio del fenomeno. La riflessione si ha qui da rivolgere a tre cose:

a) all'obbiettivo, all'intuire,

b) al subbiettivo, che è anche un intuire, ma un intuire dell'intuire. — Noi chiameremo quello, per distinguerlo da questo, l'obbiettivo; questo l'ideale,

c) al fenomeno dell'obbiettivo. Ora si è già dimostrato che quell'obbiettivo, l'intuizione, non possa apparire, senza che il concetto dell'intuizione (l'ideale) preceda l'intuizione stessa. Ma se il concetto dell'intuizione precede l'intuizione

stessa, così che questa sia determinata da quello, l'intuire sarà un produrre conforme a un concetto, cioè un atto libero. Ma il concetto precede l'intuizione stessa unicamente a scopo dell'obbiettivarsi dell'intuizione; dunque altresì l'agire non è che il fenomeno dell'intuire, e ciò che in esso è obbiettivo, è il produrre in sè, a disparte dal concetto che lo precede.

Cercheremo di render più chiara la cosa per mezzo di un esempio. Una qualche modificazione segue nel mondo esterno, mediante la mia causalità. Riflettendo sul semplice risultato di questa modificazione in sè, il dire: nel mondo esterno segue qualche cosa, equivale al dire: io la produco, poichè nulla è in generale nel mondo esterno se non mediante il mio produrre. In quanto questo mio produrre è un intuire, e non è altra cosa, il concetto non precede la modificazione stessa; ma in quanto questo produrre medesimo ridiviene obbietto, il concetto *deve* precedere. L'*obbietto*, che deve qui apparire, è il produrre stesso. Nel produrre stesso adunque, cioè nell'obbietto, non vi è precedenza del concetto verso la intuizione; vi è precedenza solo per l'Io ideale, per l'Io che intuisce sè medesimo come intuente, cioè solo in servigio del fenomeno.

Si spiega qui nello stesso tempo, donde primieramente ci venga quella distinzione tra obbiettivo e subbiettivo, tra un *in sè* ed un puro *fenomeno*, che non avevamo istituita finora. La ragione è questa, che qui per la prima volta noi abbiamo alcunchè di veramente obbiettivo, ossia ciò che contiene il fondamento di tutto l'obbiettivo, l'attività ideale e reale insieme, che adesso non può mai ridivenir subbiettiva, e che si è sciolta appieno dall'Io puramente ideale. In questa attività, in quanto essa è obbiettiva, ideale e reale sono contemporanei ed uno; ma in quanto essa apparisce e, in antitesi all'attività semplicemente ideale, intuente, a cui sta di fronte, rappresenta ora quella semplicemente reale, il concetto la precede, e solo in questo senso essa è un operare.

Dopo tali chiarimenti, potrebbe sorgere ancora la domanda: come l'intelligenza in generale possa essere intuente, una volta

che noi abbiamo ammesso che per lei fosse chiusa la produzione nella filosofia teoretica. Rispondiamo: solo il produrre, in quanto era subbiettivo, fu chiuso; l'intelligenza, in quanto è obbiettiva, non può mai essere qualche cosa di altro da ciò ch'essa è, vale a dire subbietto e obbietto insieme, cioè producente, salvochè adesso il produrre dovrà seguire tra i limiti che si frappongono all'attività ideale, producente: il che non abbiamo ancora dedotto.

Per metterci poi d'accordo con la coscienza comune, domanderemo ancora, in che modo noi giungiamo a ritenere per libero quell'obbiettivo operante, se, giusta la deduzione fatta, è un'attività del tutto cieca. Ciò accade interamente per quella medesima illusione, per la quale anche il mondo obbiettivo si fa per noi obbiettivo. Infatti, che quell'agire stesso appartenga solo al mondo obbiettivo (dunque sia anche di realtà eguale ad esso) risulta da ciò, che, solo mercè l'obbiettivarsi, esso diventa un'azione. Da questo punto deriva anzi nuova luce sull'idealismo teoretico. Se il mondo obbiettivo è un puro fenomeno, è tale anche l'obbiettivo nel nostro operare; e viceversa, solo se ha realtà il mondo, l'ha anche l'obbiettivo nell'azione. È dunque una e medesima la realtà che noi contempliamo nel mondo obbiettivo e nella nostra azione sul mondo sensibile. Questa coesistenza, anzi questo mutuo condizionarsi dell'azione obbiettiva e della realtà del mondo in tutto e per tutto, è un risultato affatto proprio all'idealismo trascendentale, e impossibile con ogni altro sistema.

Fino a qual punto ora l'Io è agente nel mondo esterno? Esso è agente solo per mezzo di quella identità dell'essere e del fenomeno, che è già espressa nell'autocoscienza. — L'Io è, solo per il fatto ch'esso apparisce, il suo sapere è un essere. La proposizione Io = Io non dice altro che: Io, che conosco, sono lo stesso che io sono; il mio conoscere e il mio essere si creano a vicenda; il subbietto della coscienza e quello dell'attività sono uno. In conseguenza della stessa identità pertanto, anche il mio conoscere e il mio libero operare è identico al libero operare stesso, o la proposizione: io m'intuisco come obbiettivamente operante alla proposizione: io sono obbiettivamente operante.

II.

Ora se ciò che apparisce un operare, come testè l'abbiamo dedotto e dimostrato, in sè non è se non un intuire, ne segue che ogni operare debba essere continuamente limitato dalle leggi dell'intuizione, che nulla, di ciò che è impossibile secondo le leggi naturali, possa venir intuíto come succedente per via di libera azione, il che è una nuova prova di quell'identità. Ma un passaggio dal subbiettivo nell'obbiettivo, il quale ha effettivamente luogo almeno per l'intuizione, racchiude per sè stesso una contradizione alle leggi naturali. Ciò che dev'essere intuíto come operante sul reale, conviene che appaia altresì come reale. Io non posso perciò intuirmi come immediatamente operante sull'obbietto, ma solo come operante per la mediazione della materia, che io, mentre opero, debbo intuire come identica a me stesso. La materia, come organo immediato dell'attività libera e diretta all'esterno, è il corpo organico, il quale perciò deve apparire come capace di movimenti liberi e apparentemente volontarii. Quella tendenza, che ha causalità nel mio operare, deve apparire obbiettivamente come una tendenza naturale, che agirebbe anche senza piena libertà e produrrebbe per sè quanto sembra produrre con libertà. Per poter intuire questa tendenza come tendenza naturale, devo apparire a me obbiettivamente come stimolato ad ogni atto da un impulso dell'organizzazione (dal dolore nel significato più generale), ed ogni atto, per essere obbiettivo, deve, sia pure attraverso tanti termini medii, esser connesso ad un impulso fisico, il quale è necessario come condizione della stessa libertà apparente.

Inoltre la modificazione intenzionale nel mondo esterno segue solo tra la continua resistenza degli obbietti, dunque successivamente. Si chiami D la modificazione; questa sarà condizionata dalla modificazione C come da sua causa, e questa da B, e così via; tutta questa serie di modificazioni deve adunque antecedere, prima che possa seguire la modi-

ficazione finale *D*. L'esito completo può avvenire solo nel momento, in cui sian date tutte le sue condizioni nel mondo esterno; in caso contrario ci sarà una contradizione alle leggi naturali. Una cosa, per cui non possano venir date generalmente le condizioni nella natura, dev'essere semplicemente impossibile. Or se la libertà, per essere obbiettiva, si fa del tutto eguale all'intuizione e si assoggetta interamente alle leggi di essa, ne viene che le condizioni, sotto le quali può apparire la libertà, distruggano la libertà stessa; la libertà, per il fatto che nelle sue estrinsecazioni è un fenomeno naturale, diviene anche spiegabile secondo le leggi di natura, e appunto perciò è distrutta come libertà.

Il problema posto avanti, in che modo il volere stesso divenga obbiettivo per l'Io, e certo come volere, non è adunque risolto da quanto si è detto finora, poichè, appunto per il fatto che diviene obbiettivo, cessa di essere un volere. Non vi sarà pertanto in generale alcun fenomeno dell'assoluta libertà (nell'assoluto volere), se non ve n'è uno diverso da quello puramente obbiettivo, il quale non è altro che tendenza naturale.

La ragione, per cui ci siamo implicati in questa contradizione, non è altra se non questa, che noi finora abbiamo nella volontà riflettuto soltanto sull'obbiettivo, su ciò che si dirige all'esterno, e che, essendo originariamente, come ora sappiamo, un intuire, non dunque obbiettivamente un volere, passa nel mondo esterno senz'alcuna ulteriore mediazione. Ma se ora si fa questione: come all'Io divenga obbietto tutto il volere (non soltanto quell'attività obbiettiva, ideale e reale insieme, che vi è compresa, e che, giusta le deduzioni testè fatte, non può essere libera, ma anche quella ideale che le si oppone), conviene che si rintracci un fenomeno, in cui entrambe queste attività si presentino come opposte.

Ora l'attività, che è l'obbiettivo nel volere, essendo per sè medesima a sua volta intuente, per necessità si dirige a qualche cosa di esterno. Ma il subbiettivo del volere, o l'attività puramente ideale, ha per oggetto immediato appunto quell'attività ideale e reale insieme, la quale preci-

samente per questo è l'obbiettivo nel volere stesso; e perciò non si dirige a nulla di esterno, ma solo a quell'elemento obbiettivo che è implicito nello stesso concetto del volere.

L'attività ideale, implicita nel concetto del volere, potrà dunque divenire obbiettiva per l'Io, soltanto come l'attività che si dirige all'elemento obbiettivo del volere in sè; e quest'elemento obbiettivo medesimo solo come un'attività diretta ad alcunchè di esterno, diverso dal volere.

Ora l'attività obbiettiva nel volere in sè, ossia puramente considerato (e solo come tale essa è obbiettiva per la ideale), non è altro che l'auto-determinazione in generale. L'obbietto dell'attività ideale nel volere è perciò null'altro che la pura auto-determinazione stessa, o l'Io stesso. L'attività ideale, implicita nel concetto del volere, diviene adunque obbiettiva all'Io, per il fatto che essa gli diviene obbiettiva come un'attività diretta solo alla pura auto-determinazione in sè; la obbiettiva all'incontro solo per il fatto, che essa gli diviene obbiettiva come un'attività diretta ad alcunchè di esterno, e invero ciecamente (poichè solo in questo senso essa è intuente).

Per trovare quel fenomeno, in virtù del quale diviene obbietto per l'Io tutto il volere, noi dobbiamo

1) riflettere su quell'attività diretta unicamente alla pura auto-determinazione in sè, e domandare in che modo una attività siffatta possa divenir obbietto per l'Io.

La pura auto-determinazione in sè, astratta da ogni elemento accidentale, che le si aggiunge solo con la direzione di quell'attività intuente, qui obbiettiva, ad un che di esterno, è, come si è già detto, nient'altro che il puro Io stesso, dunque l'elemento comune, che è quasi il fondo di tutte le intelligenze, l'unico in sè, che tutte le intelligenze hanno di comune tra loro. In quell'originario ed assoluto atto di volere, che noi abbiamo postulato come condizione di ogni coscienza, diviene adunque immediatamente obbietto per l'Io la pura auto-determinazione, e più di tanto non è contenuto in quest'atto. Ora già quell'originario atto di volere è per sè stesso un atto assolutamente libero; per conseguenza ancor

meno può esser dedotto teoreticamente (come necessario) l'atto, con cui quel primo diviene a sua volta obbietto per l'Io, o per mezzo del quale esso ridiviene consapevole di quella stessa attività diretta alla pura auto-determinazione. Nondimeno esso è condizione del persistere della coscienza. Quell'obbiettivarsi dell'attività ideale può dunque esser chiarito solo mediante un'esigenza. L'attività ideale, diretta solo alla pura auto-determinazione, deve farsi obbietto per l'Io mediante un'esigenza, esigenza che non può essere altra da questa: l'Io non deve volere nient'altro che la pura auto-determinazione stessa, poichè, mediante quell'esigenza, gli viene offerta come obbietto quella pura attività, diretta semplicemente all'auto-determinazione in sè. Quest'esigenza medesima poi non è altro che l'imperativo categorico, o la legge morale, che fu così espressa da Kant: tu devi solo volere ciò che possono volere tutte le intelligenze. Ma ciò che possono volere tutte le intelligenze, non è che la pura auto-determinazione stessa, la pura conformità alla legge [1]. Mediante la legge morale adunque diviene obbietto per l'Io la pura auto-determinazione, il puro elemento obbiettivo di ogni volere, in quanto è solamente obbiettivo, non già di bel nuovo intuente, ossia dirigentesi ad alcunchè di esterno (empirico). Solo in questo senso può parlarsi anche della legge morale nella filosofia trascendentale, poichè anche la legge morale non vien dedotta se non come condizione dell'autocoscienza. Questa legge si rivolge originariamente, non a me, in quanto sono questa determinata intelligenza; che anzi essa abbatte quanto appartiene all'individualità e l'annulla interamente; ma si rivolge piuttosto a me come intelligenza in generale, a ciò che ha per obbietto la parte puramente obbiettiva di me, l'eterna, non però a quest'obbiettivo medesimo, in quanto è diretto ad un elemento accidentale, diverso e indipendente dall'Io, e appunto perciò è anche la condizione, sotto la quale l'intelligenza divien consapevole della sua coscienza.

---

(1) « *Gesetzmässigkeit* ».

2) Bisogna adesso rivolgere l'attenzione all'attività obbiettiva, diretta ad una cosa esterna, che trovasi fuori della cerchia del volere stesso, e domandare in che modo questa divenga obbietto per l'Io.

Ma a questa domanda si è in gran parte già risposto precedentemente, e noi qui pertanto possiamo tentar solo di presentare la risposta sotto un nuovo aspetto.

L'attività obbiettiva, diretta a qualche cosa di diverso dal volere, ed esistente fuori di esso, deve nella coscienza venir contrapposta a quell'attività ideale, diretta appunto a questa obbiettiva, semplicemente come tale, e in quanto è una pura auto-determinazione.

Ora quell'attività ideale non poteva farsi obbietto per l'Io se non mediante un'esigenza. Se dunque l'opposizione ha da esser perfetta, conviene che l'attività obbiettiva divenga obbietto di per sè, cioè senz'esigenza, e, affinchè divenga obbietto, conviene che sia presupposta. Ciò, mediante cui essa diviene obbiettiva per l'Io, come attività diretta ad una cosa esterna, verso la quale si comporta allo stesso modo che si comporta verso di essa la ideale, deve adunque essere alcunchè di necessitato, e, siccome può essere solamente un'attività, dev'essere una semplice tendenza naturale, come l'abbiamo dedotta in precedenza (I); una tendenza naturale, che, simile all'intuizione produttiva, opera del tutto ciecamente, ed in sè non è un volere, ma tale diventa solo in opposizione al volere puro, diretto semplicemente all'auto-determinazione in sè. Questa tendenza, poichè io, mediante essa, acquisto coscienza di me semplicemente come individuo, è quella che nella morale chiamasi interessata; il suo obbietto è ciò che chiamasi felicità nel senso più largo.

Non esiste alcun comando, alcun imperativo della felicità. È un controsenso pensarlo, perchè quello che avviene di per sè, vale a dire secondo una legge naturale, non ha bisogno di venir comandato. Quella tendenza alla felicità (così la chiamiamo per amor di brevità; l'ulteriore sviluppo di questo concetto appartiene alla morale) non è altro che l'attività obbiettiva ridivenuta obbiettiva per l'Io e dirigentesi ad una cosa

indipendente dal volere; tendenza adunque altrettanto necessaria, quanto la coscienza della libertà medesima.

L'attività, il cui immediato obbietto è la pura auto-determinazione stessa, non può giungere alla coscienza, se non in antitesi ad un'attività, il cui obbietto è una cosa esterna, alla quale essa del tutto ciecamente si dirige. Dunque è così necessaria, come esiste una coscienza del volere, un'antitesi tra ciò che esige l'attività diveniente obbietto a sè stessa mercè la legge morale, e diretta solo all'auto-determinazione in sè, e ciò che esige la tendenza naturale. Quest'antitesi deve realmente aver luogo, cioè le due azioni, quella imposta dalla volontà pura divenuta obbietto a sè stessa, e quella che la tendenza naturale esigeva, debbono apparire nella coscienza come ugualmente possibili. Secondo le leggi naturali pertanto, non dovrebbe seguire azione alcuna, poichè entrambe si distruggono a vicenda. Ora se un'azione segue, e segue tanto certamente, quanto dura la coscienza, essa può seguire, non secondo le leggi naturali, cioè necessariamente, ma solo per via di libera auto-determinazione, cioè mediante un'attività dell'Io, la quale, siccome pende in mezzo all'attività finora chiamata subbiettiva e alla obbiettiva, e determina questa per mezzo di quella o quella per mezzo di questa, senza venir determinata a sua volta essa medesima, produce le condizioni, sotto le quali, non appena sian date, segue affatto ciecamente e quasi di per sè l'agire, che è sempre e solo il determinato.

Quell'antitesi, che ha luogo nella coscienza, tra due atti egualmente possibili, è dunque la sola condizione, per cui l'assoluto atto di volere può ridivenire obbietto all'Io stesso. Ora quell'antitesi è appunto ciò che fa dell'assoluto volere un arbitrio; dunque l'arbitrio è il fenomeno da noi cercato dell'assoluta volontà, non l'originaria volizione medesima, bensì l'assoluto atto di libertà divenuto obbietto, col quale ogni coscienza incomincia (1).

---

(1) Del problema della libertà, l'A. aveva già toccato in alcune opere anteriori: nello scritto *Dell'Io come principio della filosofia*, nella *Deduzione generale del di-*

Che una libertà del volere esista, la coscienza comune se ne persuade solo per mezzo dell'arbitrio, cioè per il fatto che in ogni volizione noi diveniamo consapevoli di una scelta tra cose opposte. Ora si afferma che l'arbitrio sia, non l'assoluto volere medesimo, poichè questo, come si è dimostrato in precedenza, è diretto solo alla pura auto-determinazione in sè, ma il fenomeno dell'assoluto volere. Se dunque libertà = arbitrio, la libertà anch'essa è, non l'assoluto volere medesimo, bensì il suo fenomeno soltanto. Del volere assolutamente pensato non si può dire nè che sia libero nè che non sia libero, poichè l'assoluto non può esser pensato come operante secondo una legge, che non gli fosse stata già prescritta dall'intima necessità della natura sua. Avendo l'Io nell'assoluto atto di volere per unico obbietto l'auto-determinazione come tale,

---

ritto naturale e nei *Trattati illustrativi dell'idealismo della Dottrina della scienza*. In questi ultimi, di capitale importanza, egli riepiloga la dimostrazione nelle sette proposizioni che seguono:

1. Dall'assoluto volere scaturisce la legge. Il volere, in quanto è legislativo, cioè assoluto, non può chiamarsi nè libero nè non-libero, poichè nella legge esprime solo sè stesso.

2. Senza il volere assoluto, legislativo, la libertà sarebbe una chimera. Della libertà poi non diveniamo coscienti se non mediante l'arbitrio, cioè mediante la libera scelta tra massime opposte, che si escludono a vicenda e non possono stare insieme in uno e medesimo volere.

3. La legge dell'assoluto volere, in quanto deve farsi una massima, perviene all'arbitrio mediante la ragione. La ragione non è per sè stessa il soprasensibile in noi, bensì ciò che esprime il soprasensibile in noi.

4. L'arbitrio, come il fenomeno dell'assoluto volere, è diverso da questo, non per il principio, ma solo per i limiti, per il fatto che gli resiste un volere positivamente opposto. L'arbitrio adunque può essere spiegato come l'assoluto volere entro i limiti della finità.

5. Se l'assoluto (puro) volere non fosse limitato da uno opposto, non potrebbe divenir cosciente di sè stesso, cioè della sua libertà; e viceversa: se il volere empirico (di cui noi acquistiamo coscienza) non fosse diverso dall'assoluto unicamente per i suoi limiti, ma anche per il suo principio, non esisterebbe a sua volta nessuna coscienza della libertà nel nostro volere empirico.

6. Guardata dal punto di vista della coscienza, la libertà del volere consiste nell'arbitrio, con cui accogliamo nella nostra massima ora la legge, ora il principio opposto, e precisamente quest'impossibilità, di rappresentarci altrimenti l'assoluto volere, è il fondamento di ogni finitudine.

7. Con questo concetto dell'arbitrio poi, quale appartiene unicamente alla forma e al modo come rappresentiamo noi stessi, non può esser definito il soprasensibile in noi. — Cfr. *Sämmtl. W.*, I, 440-1.

non è possibile, per il volere assolutamente pensato, alcuna deviazione dalla medesima; esso è pertanto, se libero dev'esser chiamato, assolutamente libero, poichè quello che per il volere apparente è un comando, per esso invece è una legge, che sgorga dalla necessità della sua natura. Se l'assoluto deve apparire a sè stesso, occorre che, secondo il suo aspetto obbiettivo, appaia come dipendente da qualcos'altro, da qualcosa di eterogeneo. Questa dipendenza però non appartiene all'assoluto stesso, ma unicamente al suo fenomeno. Questo elemento eterogeneo, da cui dipende l'assoluto volere in servigio del fenomeno, è la tendenza naturale, in antitesi alla quale soltanto, la legge del puro volere si cambia in un imperativo. Il volere assolutamente considerato non ha originariamente altro per obbietto che la pura auto-determinazione, cioè sè stesso. Dunque per esso non può neanche esistere alcun dovere, alcuna legge, il che esigeva che fosse obbietto a sè medesimo. Dunque la legge morale, e la libertà, in quanto consiste nell'arbitrio, è solamente condizione del fenomeno di quell'assoluto volere, che costituisce ogni coscienza, e in questo senso altresì condizione della coscienza che diviene obbietto a sè stessa.

Noi abbiamo ora con questo risultato, senza volerlo propriamente, risolto insieme quel notevole problema, il quale, ben lungi dall'esser risolto, finora è stato appena compreso a dovere, dico quello della libertà trascendentale. In questo problema non è questione del fatto, se l'Io sia assoluto, ma se, in quanto non è assoluto, in quanto è empirico, sia libero. Ma con la nostra soluzione si mostra appunto, che il volere, proprio in quanto è o apparisce empirico, possa venir chiamato libero nel senso trascendentale. Infatti il volere, in quanto è assoluto, è superiore anche alla libertà, e, ben lungi dall'essere sottoposto ad una qualsiasi legge, è anzi la sorgente di ogni legge. In quanto poi l'assoluto volere apparisce, per apparire come assoluto non può apparire se non mediante l'arbitrio. Questo fenomeno, l'arbitrio, non può quindi essere spiegato più oltre obbiettivamente, poichè esso non è nulla di obbiettivo, che abbia in sè realtà, ma

l'assolutamente-subbiettivo, l'intuizione dell'assoluto volere medesimo, per mezzo di cui questo, via via all'infinito, diviene obbietto a sè stesso. Ma appunto un tal fenomeno dell'assoluto volere è propriamente la libertà, o ciò che d'ordinario s'intende per libertà. Or siccome l'Io nel libero operare intuisce via via all'infinito sè medesimo come assoluto volere, e nella stessa più elevata potenza non è altro che questa intuizione dell'assoluto volere, così anche quel fenomeno dell'arbitrio è altrettanto certo e indubitabile quanto l'Io stesso. — Viceversa ancora, il fenomeno dell'arbitrio non si può pensare se non come un assoluto volere, il quale apparisce nei limiti della finità, ed è perciò una sempre risorgente rivelazione dell'assoluto volere in noi. È poi ovvio il pensare che, se dal fenomeno dell'arbitrio si fosse voluto a ritroso argomentare ciò che sta a base di esso, difficilmente si sarebbe mai trovata la retta spiegazione, quantunque Kant nella sua dottrina del diritto abbia almeno indicata l'opposizione tra l'assoluto volere e l'arbitrio, se non il vero rapporto tra il secondo e il primo, ciò che è dunque una novella prova dell'eccellenza del metodo, il quale non presuppone alcun fenomeno come dato, ma ogni fenomeno, come se fosse affatto ignoto, lo impara a conoscere dai suoi fondamenti.

Si sciolgono ancora così tutti i dubbii, i quali, contro l'affermazione precedentemente fatta, che l'Io obbiettivo e in apparenza operante non sia in sè altro se non intuente, potevano per avventura esser tratti dal presupposto generale della libertà del volere. Infatti non è quell'Io puramente obbiettivo e comportantesi del tutto meccanicamente nell'operare, come nell'intuire, e che in ogni atto libero è il determinato, quello a cui si ascrive il predicato della libertà, ma è l'Io oscillante tra il subbiettivo e l'obbiettivo della volizione, determinante l'uno per via dell'altro, o il determinante sè stesso nella seconda potenza, quello al quale solo si attribuisce e può attribuirsi la libertà; mentre l'obbiettivo, che in rapporto alla libertà è solo il determinato, in sè e per sè o prescindendo dal determinante, è pur sempre ciò che era prima, ossia un semplice intuire. Se io adunque rifletto so-

lamente all'attività obbiettiva come tale, nell'Io vi è la semplice necessità naturale; se rifletto soltanto alla subbiettiva, in esso non vi è se non un assoluto volere, il quale, secondo la sua natura, non ha altro obbietto che l'auto-determinazione in sè; infine, se rifletto all'attività che si eleva su di entrambe, e che determina insieme la subbiettiva e l'obbiettiva, nell'Io vi è l'arbitrio, e con esso la libertà del volere. Da queste diverse direzioni della riflessione nascono i differenti sistemi sulla libertà, dei quali l'uno nega semplicemente la libertà, l'altro la pone unicamente nella ragion pura, cioè in quell'attività ideale, che va immediatamente all'auto-determinazione, (nella quale ipotesi, per tutte le azioni determinate contro la ragione, si è costretti ad ammettere una semplice e irragionevole quiescenza di essa, con che però si distrugge ogni libertà del volere), il terzo poi deduce un'attività che sorpassa l'una e l'altra, la ideale e la obbiettiva, come quella, alla quale soltanto può spettare la libertà.

Per quest'Io ch'è solo determinante, non esiste neanche alcuna predeterminazione, ma unicamente per quello intuente, obbiettivo. Che per quest'ultimo poi ogni operare, in quanto passa nel mondo esterno, sia predeterminato, ciò può recare tanto poco danno all'Io che al disopra di ogni fenomeno è l'assolutamente determinante, quanto che nella natura tutto sia predeterminato, giacchè quell'obbiettivo in rapporto al libero è un semplice apparente, il quale in sè non ha alcuna realtà, e al pari della natura non è che il fondamento esterno del suo operare. Invero, dal fatto che un'azione è predeterminata per il fenomeno, o per l'attività soltanto intuente, io non posso argomentare che lo sia anche per quella libera, essendo entrambe del tutto disuguali in dignità, in modo che il puro apparente è in verità affatto indipendente dal determinante, dal non apparente; come anche per converso il determinante dall'apparente; e ciascuno opera e procede da sè, quello per libero arbitrio, questo per essersi così determinato una volta, dunque in tutto secondo le sue proprie leggi: la quale reciproca indipendenza di entrambi, sebbene si corrispondano, è possibile unicamente per armonia prestabi-

lita. Qui dunque è il punto, in cui primieramente entra in campo quell'armonia predeterminata, che abbiamo già innanzi dedotta, tra il liberamente determinante e l'intuente, in quanto è così separato quello da questo e questo da quello, che nessun reciproco influsso dell'uno sull'altro sarebbe possibile, se una corrispondenza fra entrambi non fosse stabilita da qualche cosa che trovasi fuori di essi. Che cosa poi sia questo terzo elemento, non lo sappiamo ancora spiegare; e, paghi di aver indicato e mostrato in precedenza questo punto, il più elevato di tutta la ricerca, dobbiamo aspettarcene una più ampia spiegazione dalle indagini ulteriori.

Notiamo soltanto che, se anche esiste una predeterminazione per il liberamente determinante, del genere di quella che abbiamo precedentemente affermata, in quanto abbiam dovuto esigere un'originaria negazione della libertà come necessaria all'individualità e mediatamente alla reciproca azione tra le intelligenze, questa predeterminazione tuttavia non è a sua volta pensabile se non per un atto originario di libertà, il quale certo non perviene alla coscienza, e per il quale dobbiamo rimandare i nostri lettori alle ricerche di Kant sul male originario (1).

Volgendo ora uno sguardo retrospettivo a tutto il corso dell'investigazione già fatta, noi abbiamo primieramente cercato di chiarire il presupposto della coscienza comune, la quale, restando al più basso gradino dell'astrazione, distingue l'obbietto, sul quale si agisce, dall'agente od operante stesso, con che sorgeva il problema, in che modo l'obbietto possa

---

(1) Si accenna all'articolo pubblicato nella *Berliner Monatsschrift* del 1792 e poi riprodotto nell'opera: *La religione entro i limiti della ragion pura*. Kant aveva notato che non si può spiegar il male coll'antagonismo tra la volontà e una disposizione naturale come gl'istinti animaleschi, l'egoismo, perchè l'egoismo non è in noi ostile alla moralità; dunque, se l'uomo è cattivo, non può esserlo se non radicalmente, per una inclinazione che s'è data egli stesso. Il disaccordo tra la volontà e la sensibilità è il vero peccato originale, che non va spiegato con una causa storica e fenomenale, come la caduta di Adamo, bensì con una opzione eslege compiuta dal nostro io noumenico, prima di ogni esperienza, opzione di cui il racconto biblico ha notato il carattere misterioso, facendo risalire la tentazione a uno spirito soprannaturale. — Cfr. Ruyssen, *Kant*, p. 340 e seg.

venir determinato da chi opera su di esso. Noi rispondemmo: l'obbietto, sul quale si opera, e l'operante stesso è uno, cioè entrambi non sono che un intuire. Così guadagnavamo questo, che nel volere avevamo solo un determinato, cioè l'intuente, che è insieme l'operante. Quest'operante obbiettivo e il mondo esterno non esistevano dunque in origine indipendenti l'uno dall'altro, e ciò che era posto nell'uno era, appunto per questo motivo, posto anche nell'altro. Ora di fronte a questo puro obbiettivo eravi nella coscienza un subbiettivo, ciò che per l'Io diviene obbietto mediante l'assoluta esigenza, mentre quel puro obbiettivo diventava obbietto mercè una direzione all'esterno affatto indipendente dall'Io. Dunque non vi era alcun atto, con cui tutto il volere divenisse obbietto per l'Io, senza un auto-determinante, il quale, elevandosi al disopra dell'attività subbiettiva e dell'obbiettiva, ci potè spingere primamente alla questione, come ora da questo semplice determinante, che sorpassa tutto l'obbiettivo, possa essere nondimeno determinato l'obbiettivo o l'intuente.

Aggiunte.

Prima che ci accingiamo a risolvere questo problema, ci si presenta per via un altro, cioè: siccome quell'attività che si dirige all'esterno (la tendenza), in qualunque maniera l'Io determini sè medesimo, se l'obbiettivo in sè per mezzo del subbiettivo, o il subbiettivo per mezzo dell'obbiettivo, è in ogni caso l'unico veicolo, per il quale possa giungere qualche cosa dall'Io nel mondo esterno, ne segue ancora che quella tendenza non possa venir distrutta dall'auto-determinazione. Si domanda adunque in qual rapporto sia posta dalla legge morale, quella tendenza che si dirige all'esterno, di fronte all'attività ideale, rivolta unicamente all'auto-determinazione pura.

Della risposta a siffatta domanda, noi possiamo indicare soltanto i punti principali, giacchè essa non compare qui propriamente se non come un termine medio della ricerca. — Indubbiamente la volontà pura non può divenire obbietto per l'Io, senza avere in pari tempo un obbietto esterno. Quest' ob-

bietto esterno poi, giusta la deduzione testè fatta, non ha in sè alcuna realtà, ma è un semplice mezzo del fenomeno [1] per il puro volere, e non dev'essere altra cosa che l'espressione del medesimo per il mondo esterno. La volontà pura adunque non può divenire obbietto a sè medesima, senza identificare a sè medesima il mondo esterno. Ora nel concetto della felicità, esattamente analizzato, non si pensa altro che l'identità appunto di ciò che è indipendente dal volere col volere stesso. Dunque la felicità, obbietto della tendenza naturale, dev'essere soltanto il fenomeno della volontà pura, cioè uno e il medesimo obbietto con la stessa volontà pura. Entrambe debbono essere semplicemente uno, in modo che niun rapporto sintetico tra l'una e l'altra sia possibile, come per avventura tra condizionante e condizionato, ma ancora che ambedue non possano affatto esistere indipendenti l'una dall'altra. Se per felicità s'intende qualche cosa che è possibile anche in maniera indipendente dalla volontà pura, non ve ne sarà addirittura alcuna. Ma se la felicità non è altro che l'identità del mondo esterno con la volontà pura, entrambe saranno un solo e medesimo obbietto, sebbene guardato sotto diversi aspetti. Alla stessa guisa poi che non può esservi come felicità alcunchè d'indipendente dalla volontà pura, non si può neppur concepire che un essere finito si sforzi di raggiungere una moralità puramente formale, poichè la moralità stessa non può divenir obbiettiva se non attraverso il mondo esterno. L'obbietto immediato di ogni sforzo è, non la volontà pura, tanto meno la felicità, ma l'obbietto esterno come espressione della volontà pura. Questo semplice identico, la volontà pura dominante nel mondo esterno, è l'unico e più alto bene.

Quantunque ora la natura non si comporti in modo assolutamente passivo di fronte all'azione, non può essa tuttavia opporre alcuna assoluta resistenza all'effettuazione del fine supremo. La natura non può agire nel significato proprio della parola. Ma gli esseri ragionevoli possono agire, e una reci-

---

(1) Nel testo: « *es ist blosses Medium des Erscheinens* ».

procità d'azione tra loro per il mezzo del mondo obbiettivo è anzi condizione della libertà. Ora se tutti gli esseri ragionevoli vengano a limitare o no la loro azione con la possibilità del libero agire di tutti gli altri, ciò dipende da un assoluto caso, dall'arbitrio. Così non può essere. Quanto vi è di più sacro non può essere affidato al caso. Mercè la coazione di una legge infrangibile, dev' esser reso impossibile che nella reciproca azione di tutti sia tolta la libertà dell' individuo. Questa coazione non può invero dirigersi immediatamente contro la libertà, poichè niun essere razionale può venir costretto, ma solamente determinato a costringere sè medesimo; neppure potrà esser diretta contro la volontà pura, la quale non ha altro obbietto che l'elemento comune a tutti gli esseri razionali, l'auto-determinazione in sè, ma solo contro la tendenza utilitaria, che esce dall' individuo ed a lui ritorna. Contro questa tendenza poi non si può, come mezzo coattivo o come arma, usare altra cosa che lei stessa. Il mondo esterno dovrebb' essere quasi organizzato in modo, da costringere questa tendenza, quando sorpassa i proprii limiti, ad operare contro sè stessa, e da opporle qualcosa, in cui l'essere libero possa bensì volere in quanto essere razionale, ma non come essere naturale, onde l'operante sia posto in contradizione con sè stesso, e almeno sia avvertito dello sdoppiamento che si è fatto in lui.

Il mondo obbiettivo in sè e per sè non può contenere la base di una tal contradizione, poichè esso verso l'azione di creature libere come tali si comporta in maniera del tutto indifferente; la base di quella contradizione alla tendenza utilitaria non può quindi venir introdotta in esso se non da creature razionali.

Conviene che sulla prima natura ne sia fondata una seconda e più alta, nella quale domini una legge naturale, ma una del tutto diversa da quella della natura visibile, cioè una legge naturale in servigio della libertà. Inesorabile, e con quella ferrea necessità con cui nella natura visibile tien dietro alla causa l'effetto, deve in questa seconda natura all' infrazione della libertà altrui tener dietro l'istantanea contradi-

zione colla tendenza utilitaria. Una legge naturale come quella testè descritta, è la legge giuridica, e la seconda natura, in cui questa legge domina, è la costituzione del diritto, la quale perciò si deduce come condizione del perdurar della coscienza (1).

Risulta di per sè da questa deduzione, che la teoria del diritto è, non per avventura una parte della morale, o in genere una scienza pratica, bensì una scienza puramente teoretica, la quale per la libertà è proprio ciò che è la meccanica per il movimento, intanto che deduce solo il meccanismo naturale, per cui esseri liberi come tali possono venir pensati in reciproca azione, meccanismo che ora senza dubbio può esser creato solo dalla libertà, e per cui niente fa la natura. Poichè la natura è insensibile, dice il poeta, e il Vangelo: Dio fa risplendere il suo sole sui buoni e sui cattivi. Ma appunto dal fatto, che la costituzione giuridica non dev'essere se non il supplemento della natura visibile, segue che l'ordinamento giuridico non sia un ordinamento morale, sibbene puramente naturale, e su cui la libertà può tanto poco, quanto sulla natura sensibile. Non fa quindi meraviglia che tutti i tentativi per trasformarlo in morale, manifestino il loro lato biasimevole, per la loro propria follia e per il dispotismo nella sua forma più terribile, che ne è l'immediata conseguenza. Poichè, sebbene la costituzione giuridica, secondo la materia, eserciti lo stesso ufficio, che noi ci aspettiamo pro-

(1) Quanto alla concezione schellinghiana del diritto, è da vedere, nel periodo anteriore all'*Idealismo trascend.*, la *Deduzione generale del diritto naturale* (1795). Quivi l'A., dopo aver asserita la pluralità degli esseri morali, la cui causalità è varia e contrastantesi nello sforzo empirico, perchè la libertà di ciascuno si oppone a quella di tutti gli altri, distingue il campo della morale e dell'etica da quello del diritto. Il problema dell'assoluto volere, così come lo stabilisce la morale per l'individuo, comandandogli di sottoporsi al volere universale, si scioglie nell'etica mediante il generale accordo di tutti i voleri individuali. Ma l'etica non può togliere l'individualità del mio volere secondo la materia, senz'affermarla quanto alla forma (libertà). Indi la necessità di un'altra scienza, quella del diritto, la quale tratta di quest'affermazione del volere secondo la forma, cioè come semplice possibilità. Il principio supremo del diritto è: tu puoi tutto ciò, con cui affermi la materia del tuo volere, in quanto è condizionata dalla forma di esso. — Cfr. *Allgemeine Deduktion des Naturrechts*, in *Sämmtl. W.*, I, 247 e sgg.

priamente da una provvidenza, e sebbene la miglior teodicea in generale sia quella che l'uomo può dirigere, tuttavia essa non lo esercita egualmente quanto alla forma, o non lo esercita con provvidenza, cioè con ponderazione e previa riflessione. Essa è da rassomigliare a una macchina, la quale è regolata in precedenza per certi casi, e funziona di per sè, ossia del tutto ciecamente, non appena si diano questi casi; e, benchè questa macchina sia stata fabbricata e regolata dalle mani dell'uomo, nondimeno, una volta uscita dalla mano dell'artista, essa deve continuar a funzionare, simile alla natura visibile, in conformità delle sue proprie leggi e in maniera indipendente, come se esistesse per sè medesima. Se pertanto la costituzione del diritto si fa più degna di riverenza nella proporzione in cui s'accosta alla natura, la vista di una costituzione, in cui impera, non la legge, ma la volontà del giudice, ed un dispotismo, che esercita il diritto, come una provvidenza che scruta nell'intimo, per le continue offese al naturale corso del diritto, è la più indegna e disastrosa che possa mai esserci per un sentimento compenetrato dalla santità del diritto stesso.

Ora se la costituzione giuridica è necessaria condizione dell'esistenza della libertà nel mondo esterno, un grave problema è senza dubbio quello di sapere, in che modo possa concepirsi pur la genesi di una costituzione siffatta, se qui la volontà dell'individuo non può assolutamente nulla, e presuppone come necessario supplemento qualche cosa d'indipendente da lui, cioè la volontà di tutti gli altri.

È da aspettarsi, che già il primo sorgere di un ordinamento giuridico non sia stato lasciato al caso, bensì ad un naturale impulso, che, prodotto dalla violenza universalmente esercitata, abbia spinto gli uomini a far nascere un tale ordinamento, senza che essi medesimi lo sapessero, e in modo che fossero alla sprovvista colpiti dai suoi primi effetti. Ma è inoltre facile vedere che un ordinamento fondato dal bisogno, non possa avere in sè veruna consistenza, in parte perchè ciò che è sorto dal bisogno si adatta soltanto alla necessità prossima, in parte perchè il meccanismo di un'isti-

tuzione non esercita la sua forza contro degli esseri liberi, i quali si lasciano forzare solo fintantochè vi trovano il loro vantaggio; e il riunirli in un meccanismo comune, poichè nelle cose della libertà non vi è alcun *a priori*, appartiene a quei problemi, i quali possono esser risolti da innumerevoli tentativi, specialmente perchè il meccanismo, onde l'istituzione medesima è posta in movimento, l'intermediario tra l'idea dell'istituzione e il suo effettivo esplicamento, è in tutto diverso dall'istituzione medesima, e va soggetto a modificazioni svariatissime secondo il vario grado della cultura, del carattere nazionale, e così via. Si può dunque aspettare, che dapprima sorgano istituzioni semplicemente temporanee, le quali recano tutte in sè il germe della loro morte, e, poichè esse in origine sono state fondate, non dalla ragione ma dalla forza delle circostanze, presto o tardi si dissolvono, essendo naturale che un popolo, sotto la pressione delle circostanze, rinunzii a certi diritti, che non può estrinsecare in eterno, e che presto o tardi rivendica; e allora il crollo dell'istituzione è inevitabile, e tanto più certo, quanto più completo può esserlo sotto il rispetto formale, perchè, se questo è il caso, il potere, che ha in mano la forza, non abbandona certo spontaneamente quei diritti, il che già rivelerebbe una debolezza intrinseca dell'istituzione.

Ma se anche, in qualunque maniera accada, sorge infine un'istituzione veramente giuridica, non fondata unicamente sull'oppressione, com'era necessario al principio, è non soltanto indicato dall'esperienza, la quale non può certamente di un principio generale dare una dimostrazione che si estenda all'infinito, ma provato ancora da saldi ragionamenti, che la consistenza di una tale istituzione, la quale è per il singolo stato la più perfetta che sia possibile, dipenda in maniera evidentissima del caso.

Se, conforme al modello della natura, la quale non produce nulla di autonomo, o nessun sistema in sè duraturo, che non sia fondato su tre forze indipendenti l'una dall'altra, la legalità dell'istituzione è posta nella separazione dei tre poteri fondamentali dello stato come l'un dall'altro indipendenti;

appunto le obiezioni che giustamente si muovono a una tal separazione, benchè non si possa negare che sia necessaria ad una organizzazione giuridica, dimostrano un'incompiutezza di quest'organizzazione medesima, la quale tuttavia non può trovarsi nel suo seno, ma dev'essere cercata fuori di essa. Poichè la sicurezza di un singolo stato di fronte agli altri rende inevitabile la decisa preponderanza del potere esecutivo sugli altri, specialmente sul legislativo, forza ritardatrice della macchina dello stato, perciò alla fine la consistenza dell'insieme riposerà, non sulla rivalità dei poteri opposti, mezzo di sicurezza escogitato molto superficialmente, bensì unicamente sulla buona volontà di coloro, che hanno in mano il supremo potere. Ora nulla di quanto spetta alla protezione e allo schermo del diritto può dipendere dal caso. Ma che la durata di una tale organizzazione sia resa indipendente dalla buona volontà, sarebbe a sua volta possibile mediante una coazione, il cui fondamento però non può evidentemente trovarsi nell'organizzazione medesima, perchè a ciò sarebbe necessario un quarto potere, il quale, o s'investe della forza, nel qual caso è lo stesso potere esecutivo, o si riduce all'impotenza, e in questo caso la sua azione dipende dal semplice accidente, e nel caso migliore, cioè, qualora il popolo si schieri dalla sua parte, è inevitabile l'insurrezione, la quale in un buon governo dev'essere altrettanto impossibile quanto in una macchina.

Non è adunque da pensare ad alcuna sicura consistenza di una pur singola costituzione di stato, sebbene già perfetta secondo l'idea, senza un'organizzazione che sorpassi il singolo stato, una federazione di tutti gli stati, che si garantiscano a vicenda la loro costituzione, la quale universale garenzia reciproca non è a sua volta possibile, prima che anzitutto siano universalmente diffusi i principii della vera costituzione giuridica, in modo che i singoli stati abbiano per unico interesse di conservare l'organizzazione di tutti, e secondariamente che tali stati si sottopongano alla loro volta ad una legge comune, allo stesso modo che hanno fatto prima gl' individui, formando i singoli stati, cosicchè i sin-

goli stati alla loro volta appartengano ad uno stato degli stati, e per le mutue vertenze tra i popoli esista un generale areopago, composto di rappresentanti di tutte le nazioni civili, al cui ordine, contro ogni ribellione di un singolo stato, sia la forza di tutti i rimanenti.

Or come una tale costituzione giuridica, estendentesi anche oltre i singoli stati, e per mezzo della quale essi escano dallo stato di natura, in cui erano rimasti finora l'un contro l'altro, sia realizzabile per via della libertà, la quale appunto nella mutua relazione tra gli stati compie il suo più ardito e illimitato giuoco, non si può semplicemente concepire, se appunto in quel giuoco della libertà, il cui processo collettivo è la storia, non domini a una volta una cieca necessità, la quale apporta obbiettivamente alla libertà ciò che non sarebbe stato mai possibile per mezzo di essa.

E così noi ci vediamo dal corso del ragionamento risospinti al problema già posto, sul fondamento dell'identità tra la libertà, in quanto si estrinseca nell'arbitrio, da una parte, e l'obbiettivo o il conforme alla legge dall'altra, problema che fin da ora acquista un più alto significato, e al quale convien rispondere con quella generalità che si possa maggiore.

III.

Il sorgere dell'universale istituzione del diritto non può esser lasciato al puro caso, e nondimeno tale è da aspettarselo dal libero giuoco delle forze, che noi osserviamo nella storia. Spunta perciò la domanda, se una serie di avvenimenti senz'alcun piano e fine possa meritare in generale il nome di storia, e se nel semplice concetto di storia non trovisi di già anche il concetto di una necessità, a cui lo stesso arbitrio sia costretto servire.

Importa qui innanzi tutto che acquistiamo certezza del concetto di storia. —

Non tutto quel che accade, è perciò obbietto della storia. Gli accadimenti naturali, per es., debbono il carattere storico, quando lo raggiungono, unicamente all'influsso che hanno

esercitato sulle azioni umane; molto meno poi si considera come obbietto storico ciò che avviene secondo una regola conosciuta, ritorna periodicamente, o in generale un risultato che si può calcolare *a priori*. Se si volesse parlare di una storia naturale nel senso proprio della parola, ci si dovrebbe rappresentar la natura come se essa, apparentemente libera nelle sue produzioni, cavasse fuori a poco a poco tutta la diversità delle medesime per costanti deviazioni da un originario esemplare, ciò che sarebbe allora una storia, non degli obbietti naturali (che propriamente è descrizione della natura), ma della stessa natura producente. Come dovremmo ora considerare la natura in una tale storia? Noi la vedremmo disporre e far economia in diversi modi quasi di una e medesima somma o proporzione di forze, che non potrebbe mai superare; noi dunque in quel produrre la vedremmo bensì libera, ma non per questo interamente sciolta da leggi. La natura diverrebbe così obbietto di storia, da un lato per l'apparenza di libertà nelle sue produzioni, perchè noi cioè non potremmo determinare *a priori* le direzioni della sua attività produttiva, benchè queste direzioni abbiano senz'alcun dubbio la loro determinata legge; dall'altro poi per la limitazione e l'uniformità, ch'è posta in essa dalla proporzione delle forze che stanno al suo comando; ond'è evidente che la storia non sussiste nè con assoluta uniformità nè eziandio con assoluta libertà, ma è là soltanto, dove un ideale è tra innumerevoli sviamenti così realizzato, che non il singolo, ma l'intero sia ad esso congruente (1).

---

(1) Per ciò che riguarda il concetto della storia, cfr. specialmente gli articoli, estratti dal *Giornale filosofico* del 1797-98: *Dallo sguardo generale alla recentissima letteratura filosofica (Aus der allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*, in *Philosophischen Journal von der Jahren 1797 und 1798)*. Quivi, discutendo il concetto di storia naturale, parla delle due ipotesi addotte dai naturalisti sull'origine delle specie organiche: l'una, molto arrischiata, secondo cui tutte le singole organizzazioni designano solo differenti gradi di sviluppo di una sola e medesima organizzazione; l'altra, secondo cui lo stato presente della natura organica sarebbe di gran lunga diverso dal primitivo. E soggiunge che, nel primo caso, noi concepiremmo la natura nella sua libertà, come sviluppi un'organizzazione originaria in tutte le direzioni possibili, mediante una varia distribuzione delle forze organiche; nel secondo caso dovremmo stabilire dei modelli comuni per molte specie ora separate. — Vedi *Sämmtl. W.*, I, 468-9.

Ma inoltre un tal successivo realizzarsi di un ideale, dove solo il progresso come totalità, quasi per un' intuizione intellettuale, faccia quanto è sufficiente all' ideale, può esser pensato come possibile solo per opera di tali esseri, ai quali appartenga il carattere di specie, ossia perchè l' individuo, appunto per il fatto che è questo, è incapace di raggiungere l' ideale, ma l' ideale, che è necessariamente uno determinato, dev'esser realizzato. Noi ci vediamo perciò condotti ad un nuovo carattere della storia, vale a dire che ci sia soltanto una storia di tali esseri, i quali abbiano davanti a sè un ideale, che non possa mai venir attuato dall' individuo, ma solamente dalla specie. A tal uopo occorre che ogni individuo successivo incominci dove ha cessato chi lo precedette, che dunque tra gl' individui succedentisi vi sia continuità, e che sia possibile la tradizione, se ciò che dev'essere realizzato nel progresso della storia è alcunchè di possibile solo per via di ragione e libertà (1).

Risulta ora di per sè da questa deduzione del concetto della storia, che meriti così poco il nome di storia una serie di fatti assolutamente sciolta da legge, quanto una assolutamente uniforme; risulta quindi:

a) che il progressivo, il quale vien pensato in ogni storia, non permetta una uniformità del genere di quella, per cui la libera attività è circoscritta ad una determinata successione di azioni sempre in sè ritornante;

b) che in generale tutto ciò che segue secondo un determinato meccanismo, o ha la sua teoria *a priori,* non sia punto obbietto della storia. Teoria e storia sono cose interamente opposte. L'uomo ha storia unicamente perchè quel che egli farà non si può calcolare in precedenza secondo nessuna teoria. L'arbitrio è in questo senso il dio della storia. La mitologia fa incominciare la storia col primo passo dalla signoria dell' istinto al campo della libertà, con la perdita dell'età dell'oro, o colla caduta, cioè con la prima estrinseca-

---

(1) Cfr. op. cit., I, 469.

zione dell'arbitrio. Nelle idee de' filosofi la storia finirà col regno della ragione, ossia coll'età aurea del dritto, quando ogni arbitrio svanirà dalla terra, e l'uomo, per mezzo della libertà, sarà tornato allo stesso punto, in cui l'aveva originariamente collocato la natura, e che egli perdette, quando cominciò la storia;

c) che alla stessa guisa non meriti il nome di storia ciò ch'è assolutamente privo di legge, o una serie di avvenimenti senza scopo ed intenzione, e che soltanto la libertà e l'uniformità congiunte insieme, o il graduale realizzarsi di un ideale, non mai totalmente perduto, da parte di un'intera specie di esseri, costituisca il proprio della storia (1).

Secondo questi caratteri principali della storia, che adesso abbiam dedotti, bisogna ora cercare più esattamente la possibilità trascendentale della medesima, il che ci porterà ad una filosofia della storia, la quale ultima è per la filosofia pratica appunto ciò che è la natura per la teoretica.

A.

La prima domanda, che giustamente può esser fatta ad una filosofia della storia, è senza dubbio questa, come sia pensabile una storia in generale, poichè, se tutto ciò che è, non è posto per ognuno altrimenti che per mezzo della sua coscienza, anche tutta la storia passata non è posta per ognuno se non mediante la sua coscienza. Ora noi affermiamo anche realmente, che nessuna coscienza individuale potrebbe esser posta con tutte le determinazioni, con cui è posta, e che necessariamente le occorrono, se tutta la storia non fosse passata, il che, se si trattasse di fare un lavoro d'arte, si potrebbe assai facilmente mostrare con esempii. Dunque la storia ap-

---

(1) Vedi op. cit., I, 470-3. Quivi conclude: « se l'uomo può avere storia, solo in quanto essa non è determinata a priori, ne segue ancora che una storia a priori è contradittoria in sè stessa; e, se filosofia della storia vale altrettanto, quanto scienza della storia a priori, — che una filosofia della storia è impossibile ».

partiene certamente al puro fenomeno, da quanto l'individualità della coscienza medesima; dunque per ognuno essa non è più, ma neanche meno reale di quel che la sua individualità lo sia. Questa determinata individualità presuppone questa determinata età di questo carattere, di questo progresso nella civiltà, ecc.; ma un'età siffatta non è possibile senza tutta la storia passata. La storia, la quale non ha altro obbietto che la spiegazione del presente stato del mondo, potrebbe dunque partire egualmente dallo stato attuale, e argomentare la storia passata, e sarebbe un tentativo non privo d'interesse il vedere, come da quello possa venir dedotto con necessità rigorosa tutto il passato.

Or se contro questa spiegazione si obbiettasse, che non con ogni coscienza individuale sia posta la storia passata, con nessuna poi tutto il passato, ma soltanto i principali eventi di esso, i quali non sono riconoscibili come tali se non appunto per ciò, che hanno esteso la loro influenza fino al tempo attuale e fino all'individualità di ogni singolo uomo, noi rispondiamo in primo luogo, che c'è una storia solo per colui e anche per questo solo in tanto, per il quale e in quanto su di lui abbia avuto efficacia il passato; secondariamente, che quello che è stato nella storia, ha o avrà anche effettivamente connessione colla coscienza individuale di ciascuno, ma non già immediatamente, sibbene attraverso innumerevoli membri intermedii, di tal fatta, che, se si potessero indicare quei membri intermedii, riuscirebbe anche evidente che, per comporre questa coscienza, era necessario tutto il passato. Ora è certo che, siccome la maggior parte degli uomini in ogni età, così pure una congerie di avvenimenti non abbia mai avuta nel mondo un'esistenza, alla quale convenga propriamente la storia. Infatti, come ad esser ricordati presso i posteri non basta il solo perpetuarsi come causa fisica per via di effetti fisici, così pure non si può ottenere un'esistenza nella storia per il fatto, che si è un semplice prodotto intellettuale, o un semplice membro intermedio, attraverso il quale, come per semplice mezzo, la civiltà acquisita dal passato si trasmette alla posterità, senza che si sia per sè stessi causa

di un novello avvenire. Indubbiamente adunque con la coscienza di ogni individualità è posto solo tanto, quanto ha continuato ad avere i suoi effetti sinora, ma appunto questo è anche l'unico dato che appartenga alla storia e sia esistito nella storia.

Per quanto poi spetta alla necessità trascendentale della storia, essa è già stata dedotta precedentemente, per il fatto che l'universale organizzazione giuridica è stata data agli esseri razionali come un problema, che è realizzabile solamente da tutta la specie, ossia appunto solamente dalla storia. Noi ci accontentiamo qui pertanto di trarre ancora la conclusione, che l'unico vero obbietto della storia non possa essere se non il sorgere graduale di un'organizzazione cosmopolitica, poichè appunto questa è l'unica ragione di una storia. Ogni altra storia, che non sia universale, può essere giudicata solo pragmaticamente, cioè, secondo il concetto già noto agli antichi, per un determinato scopo empirico. Viceversa una storia universale pragmatica è un concetto in sè contraddittorio. Tutto il resto poi, che d'ordinario si accoglie nella storia, avanzamento delle arti, delle scienze ecc., non appartiene propriamente alla storia κατ' ἐξοχήν, o serve in essa solo come documento o come termine medio, poichè anche le scoperte nelle arti e nelle scienze, per il fatto principalmente che moltiplicano o elevano i mezzi per nuocersi a vicenda, e apportano una congerie di mali prima sconosciuti, servono ad affrettare il cammino dell'umanità verso il raggiungimento di un'organizzazione giuridica universale.

B.

Che nel concetto della storia sia implicito quello di una progressività infinita, si è dimostrato abbastanza nella parte precedente. Di qui peraltro non si può certo immediatamente concludere per l'infinita perfettibilità della specie umana, poichè, quelli che la negano, possono con altrettanta ragione affermare che l'uomo abbia una storia tanto poco quanto l'animale, che egli invece sia rinchiuso in un eterno circolo

di azioni, in cui egli si aggiri incessantemente, come Issione intorno alla sua ruota, e, tra continue oscillazioni e talora anche tra visibili deviazioni dalla linea curva, ritorni pur sempre al punto da cui era partito. Tanto meno poi si può attendere un risultato ragionevole su di una tal questione, perchè quelli, i quali si pronunziano pro o contro, si trovano nella maggior confusione circa la misura, secondo la quale debbano esser valutati i progressi, in quanto alcuni badano ai progressi morali dell'umanità, dei quali avremmo ben desiderio di posseder la misura; altri al progresso nelle arti e nelle scienze, il quale però, considerato dal punto di vista storico (pratico), è piuttosto un regresso, o almeno un progresso anti-storico, sul che potremmo richiamarci alla storia istessa e al giudizio ed all'esempio delle nazioni, le quali nel senso storico sono le classiche (per es. i Romani). Se poi l'unico obbietto della storia è il graduale realizzarsi dell'organizzazione giuridica, ci rimane altresì, come misura storica dei progressi della specie umana, soltanto la graduale approssimazione a questo scopo, il cui finale raggiungimento peraltro nè si può trarre dall'esperienza, per tutto il corso da essa fatto sinora, nè si può dimostrare teoreticamente *a priori*, ma sarà un eterno articolo di fede dell'uomo agente ed operante.

C.

Passiamo ora al carattere principale della storia, che essa debba rappresentare l'unione della libertà e della necessità e non sia possibile se non mediante quest'unione.

È precisamente quest'unione di libertà e uniformità nell'operare, che noi abbiamo già dedotta come necessaria da tutt'altro lato che dal semplice concetto della storia.

La generale organizzazione giuridica è condizione della libertà, poichè senza di essa non vi è per la libertà alcuna garenzia. Infatti la libertà, che non sia garentita da un comune ordinamento naturale, esiste solo precariamente, e, come nella maggior parte dei nostri stati presenti, è solo una pianta parassitica, la quale, per una necessaria inconse-

guenza, è permessa in generale, ma in guisa che il singolo non possa mai esser sicuro della sua libertà. Così non dev'essere. La libertà non dev'essere un privilegio, o un beneficio che si possa godere solo come un frutto proibito. La libertà dev'essere garentita da un ordinamento, il quale sia così palese e immutabile come quello della natura.

Ora un tal ordinamento non può venir realizzato se non per mezzo della libertà, e la sua effettuazione è unicamente e solamente affidata alla libertà. Ecco una contradizione. Ciò che è prima condizione della libertà esterna è appunto per questo necessaria come la libertà medesima. Tuttavia essa non si può realizzare se non mediante la libertà, cioè la sua origine è affidata al caso. Come conciliare questa contradizione?

Si può conciliare solo ammettendo, che nella libertà medesima si ritrovi la necessità; ma come si può a sua volta pensare una tal conciliazione?

Noi veniamo qui al più alto problema della filosofia trascendentale, già in precedenza enunciato (II), ma non risolto.

La libertà dev'essere necessità, la necessità libertà. Ora la necessità in opposizione alla libertà non è altro che l'inconscio. Ciò che in me è inconscio, è involontario; ciò che è con coscienza, è per opera della mia volontà interna.

Nella libertà deve ritrovarsi la necessità, significa dunque altrettanto che: per mezzo della libertà medesima, e mentre io credo di operare liberamente, deve nascere in maniera inconscia, cioè senza la mia cooperazione, ciò che io non mi proponevo; o in altri termini: all'attività cosciente, perciò a quell'attività liberamente determinante, che noi abbiamo dedotta innanzi, deve essere opposta un'attività inconscia, mercè la quale, nonostante la più illimitata estrinsecazione della libertà, deve nascere affatto involontariamente, e forse anche contro la volontà dell'operante, qualche cosa che egli stesso non avrebbe mai potuto realizzare col suo volere. Questa proposizione, per quanto paradossale possa parere, non è altro tuttavia che l'espressione trascendentale del rapporto, generalmente ammesso e presupposto, tra la libertà ed un'occulta necessità, che vien chiamata ora destino, ora

provvidenza, senza che nell'uno o nell'altra si sia inteso alcunchè di chiaro; di quel rapporto, in forza del quale gli uomini, per via del loro stesso operare libero, o nondimeno contro il loro volere, debbono divenir cagione di qualche cosa, che non hanno giammai voluta, o in forza del quale viceversa deve riuscir male e tornar loro a vergogna ciò che hanno voluto con libertà e con la tensione di tutte le loro energie.

Una tal invasione di un'occulta necessità nella libertà umana è presupposta, non per avventura dall'arte tragica soltanto, la cui esistenza poggia tutta su quel presupposto, ma anche nell'agire e operare; è una supposizione, senza della quale non si può volere nulla di giusto, e senza della quale nessun coraggio incurante delle conseguenze, per operare come il dovere comanda, potrebbe infiammare un'anima umana; poichè, se nessun sacrificio è possibile, senza la convinzione che la specie a cui apparteniamo, non cessi mai di progredire, com'è possibile una convinzione siffatta, se essa è fondata unicamente e solamente sulla libertà? Dunque dev'esserci qui alcunchè di più elevato della libertà umana, e su cui soltanto si possa contare con sicurezza nell'agire e nell'operare; senza di cui un uomo non potrebbe mai osare d'intraprendere un'azione di grande risultato, giacchè anche il calcolo più perfetto di essa può essere totalmente distrutto dall'intrusione della libertà altrui, in modo che dalla sua azione venga a risultare qualcosa di interamente diverso da quel che egli si proponeva. Il dovere stesso non può mai comandarmi di riposare tranquillissimo in riguardo alle conseguenze delle mie azioni, una volta ch'esso abbia deliberato, se il mio operare non dipende da me, cioè dalla mia libertà, mentre le conseguenze delle mie azioni invece, o quel che si svolgerà da esse per tutta la mia razza, sono dipendenti, non dalla mia libertà, ma da alcunchè di affatto diverso e di più alto.

È dunque un supposto, necessario anche a sussidio della libertà, che l'uomo sia bensì libero per quanto spetta all'operare in sè, ma che, per quanto spetta al risultato finale

delle sue azioni, sia dipendente da una necessità, che è superiore a lui, e che ha la mano anche nel giuoco della sua libertà. Questo presupposto dev'essere ora chiarito dal punto di vista trascendentale. Spiegarlo con la provvidenza o col destino, vuol dire non ispiegarlo punto, giacchè la provvidenza o il destino è precisamente quello che si tratta di spiegare. Della provvidenza non si può dubitare; tanto meno di ciò che si chiama destino, poichè noi sentiamo il suo intervento nel nostro proprio operare, nella riuscita e nell'insuccesso dei nostri propri disegni. Ma che è mai questo destino?

Se riduciamo il problema ad espressioni trascendentali, si viene a dire: come per noi, mentre operiamo del tutto liberamente, cioè con coscienza, può nascere inconsapevolmente qualche cosa che non avevamo punto di mira, e che la libertà abbandonata a sè stessa non avrebbe mai prodotta?

Ciò che per me nasce senza intenzione, nasce come il mondo obbiettivo; ora per me deve, mediante la mia libera azione, nascere anche qualcosa di obbiettivo, una seconda natura, l'ordinamento giuridico. Ma grazie ad una libera azione, niente di obbiettivo mi può nascere, poichè tutto l'obbiettivo come tale si produce inconsciamente. Sarebbe pertanto incomprensibile come, per via del libero operare, si possa produrre quel secondo obbiettivo, se all'attività cosciente non si opponesse una inconscia.

Ma un obbiettivo nasce per me inconsciamente solo nell'intuizione, dunque quella proposizione equivale al dire: l'obbiettivo nel mio libero operare dev'esser propriamente un'intuizione; con che ritorniamo ad una proposizione precedente, che in parte si è già illustrata, ma che in parte può raggiungere solo qui la sua completa chiarezza.

Qui cioè l'obbiettivo nell'azione riceve tutt'altro significato da quello avuto sinora. Tutte le mie azioni vanno, come al loro ultimo fine, a qualche cosa, che è realizzabile, non per mezzo dell'individuo soltanto, ma per mezzo dell'intera specie; almeno tutte le mie azioni debbono andare a quel punto. L'esito delle mie azioni pertanto dipende, non da me, bensì dal volere di tutti gli altri, ed io non posso nulla

per quello scopo, se tutti gli altri non lo vogliono egualmente. Ma ciò appunto è dubbioso ed incerto, anzi impossibile, giacchè i più neanche alla lontana pensano a quel fine. Or come si può uscire da questa incertezza? Si potrebbe qui per avventura credere di essere sospinti immediatamente ad un ordine morale del mondo, e postulare un tale ordine come condizione dell'effettuarsi di quello scopo. Ma come si può addurre la prova che quest'ordine morale del mondo possa pensarsi esistente come obbiettivo, come affatto indipendente dalla libertà? L'ordine morale del mondo, si può dire, esiste, subitochè noi lo fondiamo; ma dove si è mai fondato? Esso è l'effetto comune di tutte le intelligenze, in quanto cioè tutte mediatamente o immediatamente non vogliono altro che appunto un ordine siffatto. Finchè non si dia questo caso, esso non esiste. Ogni singola intelligenza può considerarsi come una parte integrante di Dio, o dell'ordine morale del mondo. Ogni creatura razionale può dire a sè stessa: anche a me, nella mia sfera d'azione, è affidata l'esecuzione della legge, e l'esercizio del diritto, e anche a me è addossata una parte del governo morale del mondo; ma che son io di contro ai molti? Quell'ordine esiste solo in quanto che tutti gli altri la pensano come me, e ciascuno esercita il suo diritto divino, di far trionfare la giustizia.

Dunque: o io mi richiamo ad un ordine morale del mondo, e non posso pensarlo come assolutamente obbiettivo; o esigo alcunchè di assolutamente obbiettivo, che in modo affatto indipendente dalla libertà assicuri e quasi garentisca il successo delle azioni per il più alto scopo, ed io mi vedo, poichè l'unico obbiettivo nel volere è l'inconscio, menato ad un inconscio, dal quale debba essere assicurato il successo esteriore di ogni azione.

Infatti solo allora, quando nell'operare umano volontario, cioè affatto eslege, domini di bel nuovo una inconscia conformità alla legge, io posso pensare ad un finale riunirsi di tutte le azioni per un comune scopo. Ma la conformità alla legge è solo nell'intuizione; dunque essa conformità non è possibile, se quel che appare a noi come un libero operare, obbiettivamente, o in sè considerato, non è un intuire.

Ora qui non si tratta dell'azione dell'individuo, ma dell'azione di tutta la specie. Quel secondo obbiettivo, che deve per noi sorgere, può venir realizzato soltanto dalla specie, ossia nella storia. Ma la storia, guardata obbiettivamente, non è altro che una serie di avvenimenti, la quale solo subbiettivamente apparisce come una serie di atti liberi. L'obbiettivo nella storia è dunque indubbiamente un intuire, ma non un intuire dell'individuo, poichè non l'individuo opera nella storia, ma la specie; dunque l'intuente, o l'obbiettivo della storia dovrebb'essere uno per l'intera specie.

Ma tuttavia ogni singolo individuo, benchè l'obbiettivo sia il medesimo in tutte le intelligenze, opera in modo assolutamente libero; dunque le azioni delle diverse creature razionali non si accorderebbero in maniera necessaria, anzi, quanto più libero fosse l'individuo, tanto più vi sarebbe contradizione nell'insieme, se quell'obbiettivo, quell'elemento comune a tutte le intelligenze non fosse una sintesi assoluta, nella quale tutte le contradizioni sono state in precedenza sciolte e cancellate. — Che dal giuoco affatto eslege della libertà, che ogni essere libero, come se non ve ne fosse alcun altro fuori di lui, compie per sè (e che va sempre ammesso come regola), esca alla fine qualcosa di razionale e di armonico, che io son costretto a presupporre in ogni azione, non si può intendere, se l'obbiettivo in ogni azione non è qualcosa di comune, da cui tutte le azioni degli uomini sian piegate ad un unico ed armonico fine, in modo che essi, comunque si possano regolare e per quanto sfrenatamente esercitino il loro arbitrio, debbano riuscire a ciò che non volevano, pur senza e anzi contro la loro volontà, per mezzo di una necessità a loro nascosta, dalla quale sia determinato in precedenza che essi, appunto perchè l'operare è sciolto da leggi, e quanto più ne è sciolto, tanto più certamente producano uno svolgimento del dramma, ch'essi medesimi non avevano in mente. Questa medesima necessità poi non può venir pensata se non mediante una sintesi assoluta di tutte le azioni, dalla quale si svolga tutto ciò che accade, perciò anche tutta la storia, e nella quale, perchè assoluta, ogni cosa venga in precedenza così ponde-

rata e calcolata, che tutto quel che è ancora per avvenire, per quanto possa parere contradittorio e disarmonico, abbia e trovi in essa la sua ragione conciliativa. Questa stessa sintesi assoluta poi deve esser posta nell'assoluto, che in ogni azione libera è l'intuente ed eternamente e universalmente obbiettivo.

Ora tutta questa veduta ci porta solo ad un meccanismo naturale, da cui sia assicurato il finale esito di tutte le azioni, e da cui, senza il concorso della libertà, siano tutte indirizzate al supremo fine dell'intera specie. Chè l'eternamente e solamente obbiettivo per tutte le intelligenze è appunto l'uniformità della natura o dell'intuizione, il che nel volere diviene qualcosa di affatto indipendente dall'intelligenza. Quest'unità dell'obbiettivo per tutte le intelligenze mi spiega però soltanto una predeterminazione dell'intera storia per l'intuizione mercè una sintesi assoluta, il cui semplice svolgimento in serie diverse è la storia; ma non come con questa predeterminazione obbiettiva di tutte le azioni si accordi la libertà dell'operare stesso; quell'unità ci spiega dunque una sola determinazione nel concetto della storia, cioè l'uniformità, la quale, come ora è evidente, ha luogo solo in riguardo all'obbiettivo nell'azione (perchè invero questo appartiene realmente alla natura, dunque dev'essere altrettanto uniforme quanto la natura stessa; onde sarebbe anche affatto inutile voler ricavare per mezzo della libertà quest'obbiettiva uniformità dell'azione, poichè si ricava del tutto meccanicamente e quasi da sè stessa); ma quell'unità non mi spiega l'altra determinazione, cioè la coesistenza della privazione di legge, ossia della libertà, con la conformità alla legge; in altre parole, essa ci lascia sempre inesplicato in che modo sia mai costituita l'armonia tra quell'obbiettivo, che in guisa del tutto indipendente dalla libertà e per la sua propria conformità alla legge produce quel che produce, e colui che liberamente determina.

A questo punto della nostra riflessione, stanno di contro — da una parte l'intelligenza in sè (l'assolutamente obbiettivo, il comune a tutte le intelligenze), — dall'altra il libero determinante, il meramente subbiettivo. Dall'intelligenza in sè

è una volta per tutte predeterminata l'obbiettiva uniformità della storia; ma, poichè l'obbiettivo e il determinante libero sono affatto indipendenti l'un dall'altro, e ognuno dipende solo da sè stesso, — donde io son certo che l'obbiettiva predeterminazione e l'infinità di quanto è possibile per mezzo della libertà si esauriscano a vicenda, che quell'obbiettivo adunque sia realmente una sintesi assoluta per il complesso di tutte le azioni libere? e come mai, giacchè la libertà è assoluta e non può essere determinata semplicemente dall'obbiettivo, è tuttavia assicurato il durevole accordo tra ambedue? Se l'obbiettivo è sempre il determinato, come mai è determinato proprio in maniera, da aggiungere obbiettivamente alla libertà, la quale si estrinseca solo nell'arbitrio, ciò che in lei stessa non può trovarsi, cioè l'uniforme? Una tale armonia prestabilita tra l'obbiettivo (l'uniforme) e il determinante (il libero) è pensabile solo con qualche cosa di più alto, che stia al disopra di entrambi, che dunque non sia nè intelligenza nè libertà, ma fonte comune dell'intelligente e del libero ad un tempo.

Or se quest'elemento superiore non è altro che il fondamento dell'identità tra l'assolutamente subbiettivo e l'assolutamente obbiettivo, il conscio e l'inconscio, i quali appunto in servigio del fenomeno si scindono tra loro nell'azione libera, quest'elemento superiore non può essere nè subbietto nè obbietto, e nemmeno l'uno e l'altro insieme, ma solamente l'assoluta identità, in cui non v'è alcuna duplicità, e, precisamente perchè la duplicità è condizione di ogni coscienza, non può mai giungere alla coscienza. Quest'eterno Inconscio, che, quasi il sole eterno nel regno degli spiriti, si nasconde nel suo proprio lume sereno, e, benchè non divenga mai obbietto, pure imprime a tutte le azioni libere la sua identità, è insieme lo stesso per tutte le intelligenze, la radice invisibile, di cui tutte le intelligenze non sono se non le potenze, e l'eterno intermediario tra il subbiettivo, che determina sè stesso in noi, e l'obbiettivo o l'intuente, come anche il fondamento dell'uniformità nella libertà e della libertà nell'uniformità dell'obbiettivo.

È poi facile vedere, che per quell'assolutamente identico, il quale si scinde già nel primo atto della coscienza, e con questa scissione dà origine a tutto il sistema della finità, non possano in generale esservi predicati, poichè esso è l'assolutamente semplice; neanche predicati, i quali siano presi dall'intelligente, o dal libero; che esso adunque non possa mai essere obbietto del sapere, ma solo dell'eterna premessa dell'operare, cioè della credenza.

Or se quell'Assoluto è il fondamento proprio dell'armonia tra l'obbiettivo e il subbiettivo nell'azione libera, non solo dell'individuo, ma dell'intera specie, noi ritroveremo la traccia di quest'eterna e immutabile identità a preferenza nella regolarità, che come la tela intessuta da una mano ignota, s'introduce attraverso il libero giuoco dell'arbitrio nella storia.

Se la nostra riflessione si volge solamente all'inconscio od obbiettivo di ogni operare, noi dovremo ammettere tutte le azioni libere, dunque altresì l'intera storia, come schiettamente predeterminata, da una predeterminazione, non cosciente, ma affatto cieca, la quale è espressa dall'oscuro concetto del destino, onde il sistema del fatalismo. Se la riflessione si volge soltanto al subbiettivo, che volontariamente determina, nasce un sistema di assoluta anarchia, il vero sistema dell'irreligione e dell'ateismo, cioè, l'affermazione, che in ogni fare ed operare non vi sia alcuna legge ed alcuna necessità. Se la riflessione si eleva fino a quell'Assoluto, che è il fondo comune dell'armonia tra la libertà e l'intelligente, vien fuori il sistema della provvidenza, cioè la religione, nell'unico vero senso della parola.

Ora se quell'Assoluto, che può soltanto rivelarsi dappertutto, si fosse veramente e pienamente rivelato, o si rivelasse mai nella storia, ciò sarebbe avvenuto precisamente per l'apparizione della libertà. Questa piena rivelazione seguirebbe, se il libero operare coincidesse interamente con la predeterminazione. Ma se una tal coincidenza, cioè la sintesi assoluta, fosse completamente sviluppata, noi vedremmo che tutto quanto è accaduto con libertà nel corso della storia, era uniforme in questo insieme, e che tutte le azioni, benchè sem-

brassero esser libere, nondimeno erano necessarie, appunto per dare origine a questo insieme. L'antitesi tra l'attività conscia e l'inconscia è necessariamente infinita, poichè, se mai fosse tolta, sarebbe anche tolta l'apparizione della libertà, che in quella unicamente e solamente riposa. Noi dunque non possiamo pensare alcun tempo, in cui la sintesi assoluta, cioè, per valerci di un'espressione empirica, il piano della provvidenza, si sia interamente svolta (1).

Se pensiamo la storia come un dramma, in cui, tutti coloro che vi partecipano, recitino la loro parte con piena libertà e secondo il proprio capriccio, non si può concepire uno svolgimento razionale di questo complicato giuoco, se non ammettendo che un solo spirito sia quello che faccia parlare ciascuno, e che il poeta, del quale i singoli attori sono semplici frammenti *(disiecti membra poëtae)*, abbia già in precedenza messo in tale armonia il successo obbiettivo dell'insieme col libero giuoco di tutti i singoli, che alla fine debba effettivamente risultarne qualcosa di razionale. Ma se il poeta fosse indipendente dal suo dramma, noi non saremmo se non gli attori, i quali eseguono ciò che egli ha composto. Se egli non è indipendente da noi, ma si rivela e disasconde successivamente per il giuoco della nostra libertà medesima, sì che senza questa libertà neanche egli sarebbe, noi siamo collaboratori di tutta l'opera, e originali inventori della parte speciale che recitiamo. — L'ultimo fondo dell'armonia tra la libertà e l'obbiettivo (l'uniforme) non può adunque divenire mai comple-

(1) « Quanto più si allargano i confini del nostro sapere, tanto più angusti diventano i confini della storia... Infatti, se noi avessimo esaurito il nostro cómpito e realizzato l'Assoluto, allora per ogni singolo individuo e per tutta la specie non vi sarebbe altra legge, che la legge della sua natura compiuta, ogni storia pertanto cesserebbe; indi il sentimento di noia, che si attacca infallibilmente ad ogni rappresentazione di un assoluto stato di ragione... Se dunque ponessimo un Assoluto fuori di noi, non potrebbe aversi per questo alcuna storia, la nostra propria storia sarebbe una mera illusione, e la libertà, che il sogno beato della nostra limitatezza ci rispecchiava, sarebbe in rapporto a quell'essere (che noi non conosciamo) una ferrea necessità. Dunque nel dogmatismo non v'è alcuna libertà, ma solo fatalismo; e viceversa, la filosofia, che muove dalla libertà, sopprime appunto perciò ogni Assoluto fuori di noi ». — Vedi scritto cit., in *Sämmtl. W.*, I, 432-3.

tamente obbiettivo, se il fenomeno della libertà deve sussistere. — L'Assoluto opera per mezzo di ogni singola intelligenza, cioè la sua azione è anche assoluta, in quanto non è libera nè priva di libertà, ma l'uno e l'altro insieme, assolutamente — libera, e perciò appunto eziandio necessaria. Ma se l'intelligenza esce dallo stato assoluto, cioè dall'universale identità, in cui nulla si può distinguere, e divien consapevole di sè stessa (distingue sè stessa), il che accade per il fatto, che la sua azione le si fa obbiettiva, si trasferisce nel mondo obbiettivo, si scindono in essa il libero e il necessario. Essa è libera solo come fenomeno interno, e perciò noi siamo, e crediamo nel nostro interno di essere sempre liberi, sebbene il fenomeno della nostra libertà, o la nostra libertà, in quanto si trasferisce nel mondo obbiettivo, cada sotto le leggi naturali del pari che ogni altro fatto.

Risulta di per sè dal fin qui detto, quale veduta della storia sia l'unica vera. La storia nel suo complesso è una rivelazione dell'Assoluto, continua e gradatamente svolgentesi. Dunque nella storia non si può mai designare una singola parte, in cui sia quasi visibile la traccia della provvidenza, o Dio stesso. Poichè Dio non è mai, se essere è ciò che si rappresenta nel mondo obbiettivo; se egli fosse, noi non saremmo; ma egli si rivela di continuo. L'uomo reca per mezzo della sua storia una progressiva riprova dell'esistenza di Dio, una riprova però che non può esser compiuta se non dalla storia tutta quanta. Tutto dipende dal capire quell'alternativa. Se Dio è, ossia se il mondo obbiettivo è una perfetta immagine di Dio, o, ciò che è lo stesso, della compiuta coincidenza tra il libero e l'inconscio, nulla può essere altrimenti da quello che è. Ma il mondo obbiettivo non è tale. O per avventura esso è realmente una completa rivelazione di Dio? — Or se il fenomeno della libertà è necessariamente infinito, anche il completo sviluppamento della sintesi assoluta è infinito, e la storia medesima è una rivelazione, non mai giunta al suo termine, di quell'Assoluto, che in servigio della coscienza, dunque anche e solo in servigio del fenomeno, si scinde nel conscio e nell'inconscio, nel libero e nell'intuente; ma, pur nello splendore

inaccessibile in cui dimora, è l'eterna identità e l'eterno fondamento dell'armonia tra l'uno e l'altro.

Noi possiamo notare tre periodi di quella rivelazione, dunque anche tre periodi della storia. Il principio della divisione ce lo danno i due opposti, il destino e la provvidenza, tra i quali sta nel mezzo la natura, la quale fa il passaggio dall'uno all'altro.

Il primo periodo è quello, in cui la potenza superiore, che appare ancora come destino, cioè come forza totalmente cieca, distrugge freddamente e inconsciamente anche le cose più grandi e più nobili; a questo periodo della storia, che possiamo chiamare il tragico, appartiene il tramonto dello splendore e delle meraviglie del mondo antico, la caduta di quei grandi imperi, dei quali ci è rimasto appena il ricordo, e la cui grandezza possiamo argomentare delle sole ruine, il tramonto dell'umanità più nobile che sia mai fiorita, e il cui ritorno sulla terra non è se non un eterno desiderio.

Il secondo periodo della storia è quello, in cui ciò che nel primo appariva come destino, cioè come forza affatto cieca, si rivela come natura; e l'oscura legge, che in quello dominava, appare mutata almeno in una manifesta *legge naturale*, che costringe la libertà ed il più indomato arbitrio a servire ad un *disegno della natura*, e così a poco a poco introduce nella storia almeno una regolarità meccanica. Questo periodo sembra cominciare dall'espansione della grande repubblica romana, dal qual tempo in poi il più sfrenato arbitrio manifestantesi nell'universale brama di conquista e di assoggettamento, legando per la prima volta in generale i popoli tra loro, e portando in vicendevole contatto quanto di costumi e di leggi, di arti e di scienze era stato fin allora conservato solo separatamente tra i singoli popoli, inconsciamente e persino contro la sua volontà, fu costretto servire ad un disegno della natura, che nella sua compiuta evoluzione deve produrre la lega generale dei popoli e lo stato universale. Tutti gli avvenimenti, che cadono in questo periodo, sono perciò anche da riguardarsi come semplici risultati naturali, allo stesso modo che la caduta dell'impero romano non ha nè un lato

tragico nè un lato morale, ma fu necessaria secondo le leggi naturali, e propriamente non fu che un tributo pagato alla natura.

Il terzo periodo della storia sarà quello, in cui, ciò che nei periodi anteriori appariva come destino e come natura, si svilupperà e si rivelerà come provvidenza, in guisa che anche quanto sembrava pura opera del destino o della natura, era già il principio di una provvidenza rivelantesi in maniera incompleta.

Quando comincerà questo periodo, noi non sappiamo dirlo. Ma se questo periodo sarà, allora sarà anche Dio.

F.

PROBLEMA:

Spiegare come l'io medesimo possa divenir cosciente dell'originaria armonia tra subbiettivo ed obbiettivo.

SOLUZIONE.

I.

1) Ogni azione si può intendere solo mediante un'originaria unificazione di libertà e necessità [1]. La prova di ciò è, che ogni azione, sia dell'individuo, che dell'intera specie, come azione deve esser pensata libera, ma, come evento obbiettivo, soggetta alle leggi naturali. Subbiettivamente adunque, per il fenomeno interiore, noi operiamo; obbiettivamente, non operiamo, bensì un altro opera quasi per mezzo nostro.

2) Quell'obbiettivo, che opera per mezzo mio, dev'essere però nuovamente io [2]. Ora io sono soltanto il conscio, ogni

(1) « L'assoluto postulato di ogni azione è un'originaria..... ». Questa e le seguenti varianti messe in nota o nel testo in parentesi quadre, sono, come avverte l'edit. ted. delle *Sämmt. W.*, tratte da un esemplare con correzioni autografe dello Schelling.

(2) il libero.

altro invece è l'inconscio. Dunque l'inconscio nel mio operare dev'essere identico al conscio. Ma questa identità non può dimostrarsi nel libero operare medesimo, poichè essa appunto in servigio del libero operare (cioè dell'obbiettivarsi di quell'obbiettivo) ([1]) si toglie. Quell'identità pertanto dovrebbe essere indicata di là da un tale obbiettivarsi ([2]). Ma ciò che nel libero operare diventa l'obbiettivo, indipendente da noi, è di qua dal fenomeno l'intuire, dunque si dovrebbe poter dimostrare quell'identità nell'intuire.

Ora essa non si può dimostrare nell'intuire. Poichè o l'intuire è meramente subbiettivo, dunque in generale obbiettivo; o diviene obbiettivo [nell'azione], e in esso, appunto in servigio dell'obbiettivazione, quell'identità si è tolta. Quell'identità adunque dovrebb'essere dimostrata solo per avventura nei prodotti dell'intuizione.

Nell'obbiettivo del second'ordine non può essere indicata quell'identità, poichè esso non viene a prodursi altrimenti che appunto colla soppressione della medesima, e con una separazione, che è infinita. Quest'obbiettivo non può certo venire spiegato altrimenti, che ammettendo vi sia qualcosa di posto originariamente nell'armonia, e che nel libero operare si scinde in servigio del fenomeno. Quest'identico poi va dimostrato solo per l'Io stesso; e, poichè esso è il principio esplicativo della storia, non può a sua volta venir dimostrato dalla storia.

Quell'identità pertanto non potrebb'essere indicata che nell'obbiettivo di primo ordine.

Noi facemmo nascere il mondo obbiettivo da un meccanismo affatto cieco dell'intelligenza. Ora come un tal meccanismo sia possibile in una natura, il cui fondamentale carattere è la coscienza, sarebbe difficile intendere, se quel meccanismo non fosse già in precedenza determinato dall'attività libera e cosciente. Così del pari non si potrebbe intendere, come mai sia possibile un realizzarsi dei nostri

---

(1) la parentesi è cancellata nel manoscritto.

(2) essere indicata di là dal libero operare, di là dal punto, in cui mi si pone dinanzi l'inconscio come obbiettivo.

scopi nel mondo esterno per mezzo di una cosciente e libera attività, se nel mondo, prima ancora che diventi obbietto di un'azione libera, già in forza di quell'originaria identità tra l'attività inconscia e la conscia, non fosse posta la recettività per un'azione siffatta.

Ma se ogni attività cosciente è teleologica, quella coincidenza tra l'attività conscia e l'inconscia può essere dimostrata soltanto in un tal prodotto, il quale sia teleologico, senza essere stato prodotto per un fine. Un tal prodotto deve esser la natura, e questo appunto è il principio di ogni teleologia, nella quale unicamente deve cercarsi la saluzione del problema proposto (1).

---

(1) e la natura, in quanto essa è questa, è per noi la prima risposta alla domanda: come e con che mezzo possa diventar per noi di bel nuovo obbiettiva quell'assoluta armonia tra necessità e libertà, postulata per la possibilità dell'azione.

QUINTA SEZIONE.

PROPOSIZIONI FONDAMENTALI DI TELEOLOGIA SECONDO I PRINCIPII DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE

Com'è certo che il fenomeno della libertà si possa intendere solo per via di un'attività identica, la quale unicamente in servigio dell'apparire si è scissa in conscia ed inconscia [1], così è certo che la natura, come ciò [che trovasi di là da quella separazione e] che è prodotto senza libertà, debba apparire come un prodotto, che è teleologico, senza esser venuto fuori in conformità di un fine; cioè come un prodotto, il quale, benchè opera del cieco meccanismo, tuttavia sembra come se sia venuto fuori con coscienza.

La natura deve [a] apparire come prodotto teleogico. La prova trascendentale si trae dalla necessaria armonia tra l'attività inconscia e la conscia. La prova tratta dall'esperienza non appartiene alla filosofia trascendentale; noi dunque passiamo subito alla seconda proposizione. Cioè:

La natura non è [b] teleologica secondo la produzione; cioè, sebbene porti in sè tutti i caratteri di un prodotto teleologico, tuttavia nella sua origine non è teleologica, e, col tentativo di spiegarla con una produzione teleologica, le si toglie il carattere di natura, e precisamente ciò che fa di lei una natura. Infatti il proprio della natura si fonda precisamente in questo, che essa nel suo meccanismo,

---

(1) mediante un'assoluta armonia, la quale in servigio della libertà si è separata in attività conscia ed inconscia.

e sebbene per sè medesima non sia altro che cieco meccanismo, nondimeno è teleologica. Se tolgo il meccanismo, tolgo la natura stessa. Tutto l'incanto, che circonda per es. la natura organica, e che si può penetrare interamente solo coll'aiuto dell'idealismo trascendentale, si fonda sulla contradizione, che questa natura, benchè prodotto di cieche forze naturali, pure è in tutto e per tutto teleologica. Ma precisamente questa contradizione, la quale si può dedurre *a priori* mediante i principii trascendentali [quelli dell'idealismo], è tolta dai modi di spiegazione teleologici (1).

La natura nelle sue forme teleologiche parla a noi figuratamente, dice Kant; l'interpretazione del cifrario ce la dà il fenomeno della libertà in noi. Nel prodotto naturale è ancora congiunto quello, che nel libero operare si è separato in servigio del fenomeno. Ogni pianta è interamente quello che deve essere; il libero è in lei necessario, e il necessario libero. L'uomo è un eterno frammento, poichè o il suo operare è necessario, e allora non è libero; o è libero, e allora non è necessario e finale. Solo adunque la natura organica (2) mi dà la completa immagine della libertà e della necessità riunite nel mondo esterno; e questo già si poteva argomentare in precedenza dal posto che nella filosofia teoretica essa prende nella serie delle produzioni, poichè, secondo le nostre deduzioni, essa è già un produrre divenuto obbiettivo, e in questo senso perciò confinante coll'azione libera, nondimeno un'intuizione inconscia del produrre, e in questo senso perciò di bel nuovo un cieco produrre.

Ora questa contradizione, che uno e il medesimo prodotto sia insieme prodotto cieco e pur conforme al suo fine, non si può assolutamente spiegare in nessun altro sistema fuorchè in quello dell'idealismo trascendentale, mentre ogni altro deve

(1) poichè in questi la natura è descritta come teleologica, nel senso, che si fa uscire l'intenzione del produrre. Ma il singolare è che precisamente là, dove non c'è alcuna intenzione, alcuna fine, appaia la più alta finalità.

(2) nel singolo o la natura nel complesso, la quale è un essere assolutamente organico.

negare o la finalità dei prodotti o il meccanismo nella produzione dei medesimi, dunque togliere precisamente quella coesistenza. O si ammette che la materia si formi da sè stessa in prodotti finali, con che diventa almeno comprensibile, come la materia e il concetto di fine si compenetrino nei prodotti; e allora o alla materia si attribuisce un'assoluta realtà, il che accade nell'ilozoismo, sistema contradittorio, in quanto ammette la materia stessa come intelligente; ovvero no, e allora la materia dev'essere pensata come il semplice modo d'intuizione di un essere intelligente, in modo che il concetto di fine e l'obbietto si compenetrino propriamente non nella materia, ma nell'intuizione di quell'essere, e in tal caso l'ilozoismo medesimo riconduce all'idealismo trascendentale. O si ammette la materia come assolutamente inattiva, e la finalità nei suoi prodotti si può tirar fuori per mezzo di una intelligenza estrinseca ad essa, in modo cioè che il concetto di questa finalità abbia preceduto la produzione stessa; e allora non s'intende, come il concetto e l'obbietto si siano compenetrati all'infinito: in una parola come il prodotto sia, non prodotto artistico, ma prodotto naturale. Infatti la differenza tra prodotto artistico e prodotto naturale si fonda precisamente sul fatto, che in quello il concetto è impresso alla sola superficie dell'obbietto, ma in questo è passato nell'obbietto medesimo ed è assolutamente inseparabile da esso. Una siffatta assoluta identità del concetto di fine coll'obbietto medesimo si può spiegare soltanto con una produzione, in cui attività conscia ed inconscia si uniscano; ma una tal produzione non è a sua volta possibile se non in una intelligenza. Ora si può ben comprendere, come un'intelligenza creatrice possa rappresentare sè stessa, ma non come agli altri possa rappresentare un mondo al di fuori di sè. Dunque noi ci vediamo qui di nuovo risospinti all'idealismo trascendentale.

La finalità della natura, nel complesso del pari che nei singoli prodotti, non si può concepire se non con una intuizione, in cui il concetto del concetto e l'obbietto medesimo siano originalmente e indissolubilmente uniti, poichè allora il pro-

dotto dovrà bensì apparire come finale, perchè la produzione stessa era già determinata dal principio, che si divide in libero e non libero a sussidio della coscienza, e tuttavia non può a sua volta il concetto di fine esser pensato come antecedente alla produzione, perchè in quell'intuizione entrambi erano ancora indistinguibili. Ora che tutti i modi di spiegazione teleologica, cioè quelli i quali fanno precedere il concetto di fine, rispondente all'attività conscia, all'obbietto, che risponde all'attività inconscia, nel fatto distruggano ogni vera spiegazione della natura, e riescano dannosi per il sapere nella sua compiutezza, risulta di per sè, da quanto si è detto finora, così evidente, che non ha bisogno di alcuna spiegazione ulteriore, neanche per via di esempii.

II.

La natura nella sua cieca e meccanica finalità mi rappresenta senza dubbio un'originaria identità dell'attività conscia e dell'inconscia, ma essa mi rappresenta quell'identità [però] non come tale, che il suo ultimo fondamento risieda *nell'Io stesso*. Ben vede il filosofo trascendentale, che il principio di essa [di questa armonia] sia in noi l'ultimo (1), che già si scinde nel primo atto dell'autocoscienza, e su cui è applicata l'intera coscienza con tutte le sue determinazioni; ma l'*Io medesimo* non lo vede. Ora il cómpito *della scienza tutta* era *precisamente* questo, come *per l'Io* stesso divenga obbiettivo il principio ultimo dell'armonia tra subbiettivo e obbiettivo.

Si deve adunque poter additare nell'intelligenza medesima un'intuizione, mediante la quale in *uno o medesimo* fenomeno l'Io *per sè stesso* sia insieme conscio ed inconscio; e solo con un'intuizione siffatta noi tiriamo fuori l'intelligenza quasi in tutto da sè stessa; solo così è risolto anche l'intero [il più alto] problema della filosofia trascendentale (l'accordo tra il subbiettivo e l'obbiettivo).

---

(1) l'in sè, l'essenza dell'anima.

Con la prima determinazione, cioè che l'attività conscia e l'inconscia divengano obbiettive in una e medesima intuizione, quest'intuizione si distingue da quella, che potemmo dedurre nella filosofia pratica [1], dove l'intelligenza era conscia solo per l'intuizione interna, ma inconscia per l'esterna.

Con la seconda determinazione, cioè che l'Io in una e medesima intuizione divenga insieme conscio ed inconscio per sè stesso, l'intuizione qui postulata si distingue da quella che abbiamo nei prodotti naturali, in cui riconosciamo bensì quell'identità, ma non come identità, il cui principio risieda nell'Io stesso. Ogni organizzazione è un monogramma [2] di quell'identità originaria; ma, per riconoscersi in questo riflesso, l'Io dev'essersi già immediatamente riconosciuto in quell'identità.

Noi non dobbiamo far altro, che analizzare i segni di quest'intuizione ora dedotta, per trovare l'intuizione stessa, la quale in precedenza non si può giudicare essere alcun'altra che l'intuizione artistica.

---

(1) dell'auto-intuizione nell'operare libero.

(2) una linea intrecciata.

SESTA SEZIONE.

Deduzione di un organo generale della filosofia o proposizioni principali della filosofia dell'arte secondo i principii dell'idealismo trascendentale

---

§ I.

Deduzione del prodotto artistico in generale.

L'intuizione postulata deve abbracciare quello che esiste separato nel fenomeno della libertà e nell'intuizione del prodotto naturale, cioè l'identità del conscio e dell'inconscio nell'Io e la coscienza di questa identità. Il prodotto di quest'intuizione confinerà pertanto da un lato col prodotto naturale, dall'altro col prodotto della libertà, e dovrà in sè riunire i caratteri di entrambi. Conoscendo il prodotto dell'intuizione, conosciamo anche l'intuizione stessa; dunque, per dedurre l'intuizione, non dobbiamo far altro che dedurre il prodotto.

Il prodotto avrà questo di comune col prodotto della libertà, che sia un elemento creato con coscienza; col prodotto naturale, che sia creato inconsciamente. Sotto il primo rispetto sarà dunque l'inverso del prodotto organico naturale. Se dal prodotto organico l'attività inconscia (cieca) è riflessa come cosciente; viceversa dal prodotto, di cui qui si parla, l'attività cosciente sarà riflessa come inconscia (obbiettiva), o, se il prodotto organico mi riflette l'attività inconscia come determinata dalla cosciente, viceversa il prodotto, che qui si deduce, rifletterà l'attività cosciente come determinata dall'inconscia. Più brevemente: la natura

comincia in maniera inconscia e finisce coscientemente; la produzione non è teleologica, bensì il prodotto. L'Io nell'attività, di cui qui si tratta, deve incominciare con coscienza (subbiettivamente), e finire nell'inconscio, o obbiettivamente; l'Io è cosciente secondo la produzione, inconscio in quanto al prodotto.

Come dobbiamo noi ora spiegarci trascendentalmente una intuizione siffatta, in cui l'attività inconscia opera quasi attraverso la cosciente fino alla completa identità con essa? — Riflettiamo per ora sul fatto, che l'attività debba essere cosciente. È semplicemente impossibile che qualcosa di obbiettivo sia creato con coscienza, come pur qui si esige. Obbiettivo è solo ciò che nasce inconsciamente; dunque conviene che la parte propriamente obbiettiva in quell'intuizione non possa neanche essere aggiunta con coscienza. Su questo punto noi possiamo richiamarci immediatamente alle prove, che già sono state addotte riguardo all'azione libera, che cioè l'obbiettivo in essa acceda mediante qualcosa d'indipendente dalla libertà. La differenza è questa sola, [a] che nell'azione libera l'identità tra ambedue le attività dev'esser tolta, precisamente affinchè l'agire appaia come libero, [qui per contro nella coscienza medesima, senza negazione di essa, entrambe debbono apparire come uno]. Ancora [b], le due attività nell'azione libera non possono mai identificarsi assolutamente, onde anche l'obbietto dell'azione libera è necessariamente infinito, non mai completamente realizzato; poichè, se fosse completamente realizzato, l'attività cosciente e l'obbiettiva coinciderebbero in uno, cioè il fenomeno della libertà cesserebbe. Ora ciò che era semplicemente impossibile per mezzo della libertà, dev'esser possibile per mezzo dell'azione qui postulata; la quale però appunto a questo prezzo deve cessar di essere un'azione libera, e divenir tale, che in essa la libertà e la necessità siano assolutamente riunite. Ma tuttavia la produzione dovrebbe accadere con coscienza, il che è impossibile, senza che entrambe [le attività] siano separate. Qui vi è dunque un'evidente contradizione. [Io la ritraggo ancora una volta.] L'attività conscia e l'inconscia

debbono essere assolutamente uno nel prodotto, precisamente come lo sono anche nel prodotto organico, ma debbono essere uno in altra maniera, debbono essere entrambe uno per l'Io stesso. Ma questo è impossibile, eccettochè se l'Io sia cosciente della produzione. Ma se l'Io è cosciente della produzione, le due attività debbono essere separate, poichè questa è necessaria condizione della coscienza della produzione. Le due attività debbono pertanto esser uno, poichè altrimenti non v'è alcuna identità; debbono essere entrambe separate, poichè altrimenti vi è identità, ma non per l'Io. Come sciogliere questa contradizione?

Le due attività debbono essere separate in servigio dell'apparire, dell'obbiettivarsi della produzione, precisamente come debbono essere separate nel libero operare in servigio dell'obbiettivarsi dell'intuizione. Ma non possono esser separate all'infinito, come nell'operare libero, perchè altrimenti l'obbiettivo non sarebbe mai una perfetta espressione di quell'identità (1). L'identità di entrambe dovrebbe essere tolta solo in servigio della coscienza, ma la produzione deve terminare nell'incoscienza; dunque dev'esserci un punto, in cui entrambe coincidano in uno; e viceversa, dove entrambe coincidano in uno, la produzione deve cessare di apparire come libera (2).

Se questo punto della produzione si raggiunge, il produrre deve assolutamente cessare, e per il producente deve riuscire impossibile produrre più oltre, poichè la condizione di ogni produrre è appunto l'opposizione tra l'attività conscia e l'inconscia; ma queste debbono qui assolutamente coincidere, dunque nell'intelligenza dev'essere tolto ogni dissidio, composta ogni contradizione (3).

---

(1) Ciò che per l'operare libero sta in un progresso infinito, deve nella produzione attuale essere un presente, farsi reale, obbiettivo in un finito.

(2) Essendo l'attività libera passata interamente nell'obbiettivo, il necessario. La produzione adunque è libera nel principio, il prodotto invece appare come assoluta identità dell'attività libera colla necessaria.

(3) l'ultimo passo: Se questo punto ecc. è cancellato nel manoscritto.

L'intelligenza finirà dunque in un completo riconoscimento dell'identità espressa nel prodotto, come di una siffatta, che il suo principio risieda in lei stessa, cioè essa finirà in una auto-intuizione completa [1]. Or poichè era la tendenza libera all'auto-intuizione in quell'identità, quella che sdoppiava originariamente l'intelligenza con sè stessa; così il sentimento, che accompagnerà quell'intuizione, sarà il sentimento di un'infinita soddisfazione. Ogni tendenza a produrre si acqueta col compimento del prodotto; ogni contradizione è rimossa, ogni enigma svelato. Poichè la produzione era uscita dalla libertà, cioè da un'infinita opposizione delle due attività, perciò l'intelligenza non potrà attribuire alla libertà quell'assoluta unificazione di entrambe, in cui la produzione finisce, poichè simultaneamente al compiersi del prodotto si dilegua ogni parvenza di libertà; essa dovrà sentirsi stupita e felice per quell'unificazione medesima, cioè considerarla come volontario favore di una natura più alta, la quale ha reso possibile per un tal mezzo l'impossibile.

Ma quest'ignoto, che qui pone in armonia inattesa l'attività obbiettiva e la cosciente, non è altro che quell'assoluto [2], il quale racchiude il principio generale dell'armonia prestabilita tra il conscio e l'inconscio. Se quell'assoluto adunque è riflesso dal prodotto, apparirà all'intelligenza come qualche cosa che è superiore a lei, e che, pur contro la libertà, a quello che era stato cominciato con coscienza e intenzione, aggiunge il non intenzionale.

Quest'invariabilmente identico, il quale non può giungere ad alcuna coscienza e si rifrange solo dal prodotto, è per il producente quello appunto che è il destino per l'operante, cioè un'oscura incognita potenza, la quale all'opera imperfetta della libertà aggiunge il compiuto e l'obbiettivo; e come quella forza, che attraverso il nostro libero operare, senza

(1) Poichè essa (l'intelligenza) è anche il producente; ma nell'insieme questa identità si è in tutto distaccata da lei: le è divenuta pienamente obbiettiva, cioè essa è divenuta pienamente obbiettiva a sè medesima.

(2) l'Io originario (Urselbst).

il nostro sapere, e pur contro la nostra volontà, realizza scopi non rappresentati, vien chiamata destino, così l'incomprensibile, che, senza il concorso della libertà e in certa misura contro la libertà, nella quale eternamente si fugge quanto in quella produzione è unito, aggiunge al cosciente l'obbiettivo, si designa coll'oscuro concetto del genio.

Il prodotto postulato non è dunque altra cosa che il prodotto geniale [1], ovvero, poichè il genio è possibile soltanto nell'arte, il prodotto artistico.

La deduzione è terminata, e in primo luogo non ci resta a far altro, che mostrare, mediante una compiuta analisi, che tutte le note della produzione postulata si combinano in quella estetica.

Che ogni produzione estetica poggi sopra un'antitesi di attività, si può già argomentare dalla testimonianza di tutti gli artisti: che alla produzione delle loro opere siano spinti involontariamente; e che, producendole, essi appaghino solo un'irresistibile tendenza della loro natura: poichè, se ogni tendenza muove da una contradizione, in modo che, posta la contradizione, si faccia involontaria l'attività libera, conviene che anche la tendenza artistica esca da un tal sentimento di contradizione interna. Questa contradizione, mettendo in moto l'uomo tutto con tutte le sue forze, è senza dubbio una contradizione, che investe l'ultimo che c'è in lui, la radice di tutta la sua esistenza [1]. Gli è come, se nei rari uomini, i quali a preferenza degli altri sono artisti nel più alto senso della parola, quell'invariabilmente identico, il quale si nasconde sotto l'intera esistenza, abbia deposto il velame di cui si circonda per gli altri, e, come è immediatamente affetto dalle cose, del pari anche immediatamente reagisca su ogni cosa. Non può essere pertanto se non la contradizione tra il conscio e l'inconscio nell'operare libero, quella che mette in moto la tendenza estetica, allo stesso modo che a sua volta non può esser dato che all'arte sola di acquetare il nostro

(1) prodotto del genio.

infinito conato e sciogliere anche in noi l'ultima e più esterna contradizione.

Come la produzione estetica muove dal sentimento di una contradizione apparentemente insolubile, così pure essa, a confessione di tutti gli artisti e di quanti partecipano alle sue ebbrezze, termina nel sentimento di un' infinita armonia; e che questo sentimento, che accompagna l'esecuzione dell'opera, sia insieme una commozione, lo mostra già il fatto, che l'artista attribuisca il perfetto risolversi della contradizione che scorge nell'opera sua, non [soltanto] a sè stesso, ma ad un dono spontaneo della sua natura, la quale, come fu inesorabile nel metterlo in contradizione con sè stesso, così è benigna nel rimuovere da lui il dolore di questa contradizione (1): poichè a quella guisa che l'artista è spinto alla produzione involontariamente e pur con interna riluttanza (indi, presso gli antichi, le sentenze: *pati Deum* ecc., indi sopra tutto la rappresentazione dell'entusiasmo dovuto ad un afflato esterno), alla stessa guisa ancora l'obbiettivo sopraggiunge nella sua produzione quasi senza il suo intervento, cioè in modo semplicemente obbiettivo. Come colui che è sottoposto al fato non compie ciò che egli vuole od intende, ma ciò che gl'impone il destino incomprensibile, sotto la cui influenza si trova, così pare che l'artista, per quanto sia privo d'intenzionalità, pure, in rapporto a ciò che vi è di propriamente obbiettivo nella sua creazione, si trovi sotto l'influsso di una forza, che lo singolarizza da tutti gli altri uomini, e lo costringe ad esprimere o a descrivere cose, che egli stesso non penetra interamente, e la cui significazione è infinita. Or poichè quell'assoluto incontro delle due attività che si fuggono non si può assolutamente spiegare in modo più profondo, ma è un vero fenomeno, che, sebbene incomprensibile (2), non si può tuttavia negare, così l'arte è l'unica ed eterna rivelazione, che ci sia, ed il miracolo, che,

(1) Nel manoscritto: ma ad uno spontaneo dono della sua natura, dunque ad un incontro dell'attività incosciente con quella conscia.

(2) dal punto di vista della vera riflessione.

fosse esistito anche una sola volta, dovrebbe persuaderci dell'assoluta realtà di quell'essere supremo.

Se inoltre l'arte è dovuta all'opera di due attività affatto diverse tra loro, il genio non è nè l'una nè l'altra, ma ciò che sta sopra ad entrambe. Se in una di quelle due attività, cioè nella cosciente, dobbiam cercare ciò che comunemente si chiama arte, ciò che peraltro non è se non una parte di essa, vale a dire ciò che in essa viene esercitato con coscienza, ponderazione e riflessione, ciò che si può anche insegnare e imparare, ed ottenere con l'aiuto della tradizione e coll'esercizio proprio; all'incontro, nell'elemento inconscio, che entra pure nell'arte, dobbiamo cercare quel che in essa non si può imparare, nè ottenere o coll'esercizio o in altro modo, ma può essere solamente innato per libero dono della natura, ed è quello che in una parola possiamo chiamare nell'arte la poesia.

Risulta poi di per sè, che affatto inutile sarebbe il domandarsi, a quale dei due elementi spetti il primato sull'altro, poichè in realtà ognuno di essi non ha alcun valore senza l'altro, e solo entrambi insieme danno origine all'opera perfetta. Poichè sebbene ciò che non si raggiunge coll'esercizio, ma è in noi ingenito, sia generalmente considerato come la cosa più eccellente, pure anche l'esercizio di quella forza originaria è stata dagli dei così strettamente legata al serio lavoro degli uomini, alla diligenza e alla meditazione, che la poesia, anche quando è innata, senza l'arte fa nascere dei prodotti quasi morti, dai quali nessun ingegno umano può ricevere diletto, e i quali, a causa della cieca forza che opera nel loro interno, respingono da sè ogni giudizio e persino l'intuizione. Si può viceversa aspettare che riesca a qualcosa piuttosto l'arte senza la poesia, che la poesia senza l'arte; sia perchè non è facile trovare un uomo privo di ogni sentimento poetico, benchè molti ve ne siano privi di arte; sia perchè l'incessante studio delle idee dei grandi maestri vale in certa misura a compensare la deficienza originaria di forza obbiettiva, sebbene ad ogni modo non possa venirne fuori che una parvenza di poesia, facilmente distinguibile per la sua

superficialità in contrapposto all'inesplorabile profondità, che il vero artista, per grande che sia la riflessione con cui lavora, mette involontariamente nell'opera propria, e che nè egli nè alcun altro può interamente penetrare, come anche per molti altri caratteri, per es. il gran valore che egli dà alla parte puramente meccanica dell'arte, la povertà della forma in cui si muove, ecc.

Risulta poi anche di per sè, che tanto la poesia e l'arte di per sè sole, quanto un'esistenza separata di entrambe non possano dar luogo al perfetto [1]; che dunque, perchè l'idealità di entrambe può essere solo originaria, ed è assolutamente impossibile e irraggiungibile mediante la libertà, il perfetto non sia possibile se non per opera del genio, il quale appunto per questo è per l'estetica quello stesso che è l'Io per la filosofia, cioè la suprema ed assoluta realtà, quel che per sè non diviene mai obbiettivo, ma è causa di tutto l'obbiettivo [2].

§ 2.

Carattere del prodotto artistico.

a) L'opera d'arte ci riflette l'identità dell'attività cosciente e dell'inconscia. Ma l'antitesi tra queste due attività è infinita, e vien tolta senza il concorso della libertà. Il ca-

---

(1) Nessuna ha la priorità sull'altra. Solo appunto l'indifferenza di entrambe (dell'arte e della poesia) è quella che vien riflessa nell'opera d'arte.

(2) Giova qui riferire un'osservazione di Kuno Fischer: « La dottrina di Schelling offre due vie di uscita a' suoi continuatori: essa pone che l'opera d'arte del mondo sia fondata nella forza creatrice originaria e lo lascia compiere nelle creazioni del genio. Se prendiamo il genio come il principio della vita estetica e della creazione, dove culmina ogni vita umana, abbiamo il punto di partenza della scuola *romantica* in connessione a Schelling, con quella filosofia dell'arte che in maniera più larga fu applicata da A. G. Schlegel; se prendiamo il genio creativo, il divino stesso, come l'intimo fondamento di ogni bellezza insidente nel mondo, la concezione estetica si subordina immediatamente al punto di vista religioso... Qui fu il punto di partenza del Solger..., che riconobbe la bellezza nel mondo come una teofania, come una discesa del divino entro il velo sensibile, in cui l'idea apparisce solo per penetrarlo e per rischiarare la sua origine superiore, l'antitesi dell'esistenza sensibile. » — *Op. cit.*, p. 538.

rattere fondamentale dell'opera d'arte è dunque un'infinità inconscia [sintesi di natura e libertà]. Sembra che l'artista abbia nell'opera sua, all'infuori di quanto vi ha messo con palese intenzione, rappresentata istintivamente quasi un'infinità, che nessun intelletto finito è capace di sviluppare interamente. Per render chiaro il nostro pensiero con un solo esempio, la mitologia greca, la quale è innegabile che racchiuda in sè un senso infinito e simboli per tutte le idee, è nata in mezzo a un popolo e in una maniera, che rendono ambedue impossibile il supporre una generale intenzionalità nell'invenzione e nell'armonia con cui ogni cosa è riunita in un grande insieme. Così è di ogni vera opera d'arte, in quanto ogni elemento, come se vi fosse un'infinità d'intenzioni, è capace di un'interpretazione infinita, dove non si può ben dire se quest'infinità si sia trovata nell'artista medesimo, o si trovi soltanto nell'opera d'arte. Invece nel prodotto, che non fa se non simulare il carattere dell'opera d'arte, intenzione e regola si trovano alla superficie ed appaiono così limitate e circoscritte, che il prodotto non è altro se non la fedele riproduzione della cosciente attività dell'artista ed è un obbietto solamente per la riflessione, ma non per l'intuizione, la quale ama profondarsi nell'intuíto e soltanto sull'infinito può riposare.

b) Ogni produzione estetica muove dal sentimento di una infinita contradizione, dunque anche il sentimento che accompagna il compimento dell'opera d'arte dev'essere il sentimento di una pacificazione consimile, e questo sentimento deve anche passare a sua volta nella stessa opera d'arte. L'espressione esterna dell'opera d'arte è dunque l'espressione della calma e della serena grandezza, persino là dove andrebbe espressa la tensione più alta del dolore o della gioia.

c) Ogni produzione estetica muove da una scissura in sè infinita tra le due attività, le quali in ogni libero produrre sono separate. Ma poichè queste due attività debbono essere rappresentate come unite nel prodotto, così per mezzo di questo l'infinito sarà espresso in modo finito. Ma l'infi-

nito espresso in modo finito è la bellezza. Il carattere fondamentale di ogni opera d'arte, che in sè comprende i due precedenti, è dunque la bellezza, e senza bellezza non vi vi è opera d'arte. Poichè, sebbene vi siano opere d'arte sublimi, e bellezza e sublimità siano per un certo rispetto opposte, potendo per es. una scena naturale essere bella, senza perciò essere sublime: e viceversa; pure l'antitesi tra bellezza e sublimità è siffatta, che ha luogo solo relativamente all'obbietto, non relativamente al subbietto dell'intuizione, in tanto che la differenza tra l'opera d'arte sublime e la bella poggia sul solo fatto che, dov'è bellezza, la contradizione infinita è tolta nell'obbietto stesso, mentre, dov'è sublimità, la contradizione non è composta nell'obbietto stesso, ma accresciuta fino ad un grado, in cui si toglie involontariamente nell'intuizione, il che allora vale altrettanto che se fosse tolta nell'obbietto (1). Si può anche mostrare assai facilmente, che la sublimità riposa sulla medesima contradizione su cui riposa altresì la bellezza, in quanto che, sempre che un obbietto vien chiamato sublime, si ammette per via dell'attività inconscia una grandezza, ch'è impossibile ammettere nella cosciente; onde s'impegna l'Io in una lotta con sè stesso, che può finir solo in una intuizione estetica, da cui le due attività sian poste in armonia inaspettata, solo che l'intuizione, la quale trovasi qui non nell'artista, ma nel medesimo subbietto intuente, è affatto involontaria, mentre il sublime (ben altrimenti dal puro fantastico, il quale offre anch'esso alla forza immaginativa una contradizione, che però non vale la pena di risolvere) mette in moto le forze tutte dell'animo, per risolvere la contradizione che minaccia tutta l'esistenza intellettuale.

Dedotti ora i caratteri dell'opera d'arte, è posta insieme anche in luce la differenza tra essa e tutti gli altri prodotti.

---

(1) Invece dell'ultimo passo, nel manoscritto: Poichè, sebbene vi siano opere d'arte sublimi, e la sublimità soglia venir opposta alla bellezza, non vi è una vera e obbiettiva antitesi tra bellezza e sublimità; il vero e assoluto bello è sempre anche sublime, il sublime (se è vero) è anche bello.

Infatti il prodotto artistico si differenzia dal prodotto della natura organica principalmente per questo, [*a)* che l'essere organico rappresenta ancora indiviso ciò che la produzione estetica rappresenta dopo la separazione, ma unificato; *b)*] che la produzione organica non esce dalla coscienza, dunque altresì non dall'infinita contraddizione, che è condizione della produzione estetica. Il prodotto della natura organica pertanto [se bellezza è assolutamente soluzione di un conflitto infinito] non sarà necessariamente bello; e, se è bello, la bellezza, giacchè la sua condizione può essere pensata come non esistente in natura, apparirà meramente casuale, con che si può spiegare l'interesse del tutto particolare per la bellezza naturale, non in quanto è bellezza in genere, ma in quanto è determinatamente bellezza naturale. Indi risulta di per sè che cosa debba ritenersi dell'imitazione della natura come principio dell'arte, poichè, ben lungi che la natura bella per mero caso dia la regola all'arte, piuttosto ciò che l'arte produce nella sua perfezione è principio e norma per la valutazione della bellezza naturale (1).

In che cosa il prodotto estetico si distingua dal comune prodotto artistico, è facile giudicare, poichè ogni creazione estetica è nel suo principio assolutamente libera, in quanto l'artista può bensì essere spinto ad essa da una contraddizione, ma solo da una siffatta, che trovisi nella parte più elevata della sua propria natura, mentre ogni altra creazione è occasionata da una contradizione, che ha luogo fuori di chi

---

(1) Vedi qui specialmente il celebre *Discorso sul rapporto tra le arti figurative e la natura* (*Sämmtl. W.*, Bd. VII). L'imitazione, sostiene egli in questo scritto, dev'essere originaria, come il modello stesso. L'arte deve operare con quella stessa forza, da cui deriva il modello: cioè la nota e originaria forza eternamente creatrice del mondo, che produce da sè stessa tutte le cose. Allora essa è la vera imitatrice della natura. « Ogni prodotto della natura ha solo un istante di vera e compiuta bellezza, ha perciò solo un istante di piena esistenza. In questo istante esso è ciò che è in tutta l'eternità: fuori di questo le spetta unicamente un divenire e un passare; l'arte, in quanto rappresenta l'essere in quell'istante, lo toglie fuori del tempo, lo lascia apparire nel suo essere puro, nell'eternità della sua vita. » Così l'arte è ciò che la natura non è e non può essere, la piena e vera figurazione delle idee. — Cfr. K. Fischer, *op. cit.*, pp. 542-3.

propriamente la produce, e perciò ancora essa ha uno scopo fuori di sè [1]. Da quell'indipendenza da fini estranei deriva quella santità e purezza dell'arte, che va così oltre, che non solo respinge per avventura l'affinità con tutto ciò che è puro piacere dei sensi (esigere la quale dall'arte è un carattere proprio della barbarie), ovvero coll'utile (domandare il quale all'arte è possibile solo ad un'età, che riponga i supremi sforzi dello spirito umano nei trovati economici) [2], ma eziandio l'affinità con quanto appartiene alla morale; anzi si lascia di lungo tratto indietro la scienza medesima, la quale in vista del suo disinteresse è la più vicina all'arte: per la semplice ragione che la scienza mira sempre ad un fine estraneo a sè, ed infine deve servire solo come mezzo per una cosa più eccellente (l'arte).

Per quel che concerne in ispecial modo il rapporto tra l'arte e la scienza, hanno entrambe certamente una tendenza così opposta, che se la scienza avesse sciolto per intero il suo cómpito, come l'ha sempre sciolto l'arte, entrambe dovrebbero coincidere e combinarsi insieme, il che è la prova d'indirizzi totalmente opposti. Infatti, benchè la scienza, nella sua più alta funzione, abbia quell'uno e medesimo cómpito che ha l'arte, pure questo cómpito, a cagione della maniera di assolverlo, è per la scienza infinito, cosicchè si può dire che l'arte sia l'esemplare della scienza, e, dove sia l'arte, debba seguire la scienza. Con ciò appunto si può spiegare, perchè e fino a qual punto non esista alcun genio nelle scienze: non già che sia per avventura impossibile che un problema scientifico venga risolto genialmente, ma perchè lo stesso problema, la cui soluzione può essere trovata dal genio, è anche risolubile meccanicamente, qual è per esempio il sistema newtoniano della gravitazione, il quale potrebb'essere una scoperta geniale, e tale fu realmente nel suo primo scopritore Keplero, ma potrebb'essere anche egualmente una scoperta interamente scientifica, ciò che è divenuto per opera di

---

(1) assoluto passaggio nell'obbiettivo.

(2) barbabietole.

Newton. Solo ciò che l'arte produce, è possibile unicamente e solamente per opera del genio, perchè in ogni problema che l'arte ha risolto, è composta una contradizione infinita. Ciò che la scienza produce, può esssere prodotto dal genio, ma non è necessario che lo sia. Esso è e rimane problematico nelle scienze, cioè si può sempre dire precisamente, dove non è, ma non mai dov' è. Ci sono solo pochi indizii, per poter argomentare la presenza del genio nelle scienze; (che si debba argomentarla, lo mostra già una circostanza affatto propria della cosa). Non c'è per es. di sicuro, dove un insieme, quale un sistema, nasce parzialmente, e quasi per aggregazione. Si dovrebbe dunque viceversa presupporre il genio, lì dove manifestamente l'idea del tutto ha preceduto le singole parti. Infatti, poichè l'idea del complesso non può riuscire evidente se non per lo svilupparsi ch'essa fa nelle singole parti, e poichè alla lor volta le singole parti non sono possibili se non mediante l'idea dell'insieme, pare che qui ci sia una contradizione, la quale è possibile solo per un atto del genio, cioè per una coincidenza inattesa dell'attività incosciente e della conscia. Un altro segno per indovinare il genio nelle scienze si avrebbe, se alcuno dicesse o affermasse cose, il cui significato gli sarebbe affatto impossibile penetrare, o per il tempo in cui è vissuto, o per le sue espressioni d'altre volte, dove pertanto egli ha pronunziato visibilmente con coscienza qualche cosa che solo inconsciamente avrebbe potuto pronunziare. Ma che anche tali segni congetturali possano riuscire fallaci, si potrebbe assai facilmente mostrare in varie guise.

Il genio si diparte in ciò da quanto è semplice talento o abilità, che per opera di esso è risolta una contradizione, la quale non sarebbe assolutamente e in nessun altro modo risolubile. In ogni produrre, anche nel più comune ed ordinario, un'attività incosciente coopera con quella cosciente; ma solo un produrre, la cui condizione era un infinito contrasto tra le due attività, è un produrre estetico e possibile soltanto per opera del genio.

§ 3.

Corollario.

Dopochè abbiam dedotto l'essenza e il carattere del prodotto artistico con quella compiutezza ch'era necessaria allo scopo della presente ricerca, non ci resta altro che indicare il rapporto in cui la filosofia dell'arte sta coll'intero sistema della filosofia in generale (1).

1) Tutta la filosofia muove e dee muovere da un principio, che, come l'assolutamente Identico, è semplicemente non obbiettivo. Ora in che modo questo assoluto Non-obbiettivo ha pur da esser richiamato alla coscienza ed inteso, il che è necessario come condizione per intendere tutta la filosofia? Che mediante i concetti possa così poco venir compreso come rappresentato, non fa bisogno di provarlo. Dunque non rimane altro se non che esso venga rappresentato in una intuizione immediata, la quale però a sua volta è altresì incomprensibile, e, poichè il suo obbietto ha da essere qualcosa di non-obbiettivo, pare anzi contradittoria in sè stessa. Ma se pur ci fosse una tale intuizione, avente come obbietto l'assolutamente identico e in sè nè subbiettivo nè obbiettivo, e se mediante questa intuizione, che non può essere altro che intellettuale, potessimo richiamarci all'esperienza immediata; in che modo ora quest'attività può ridivenire obbiettiva, cioè come mai si può metter fuori dubbio che essa non poggi su di un'illusione puramente subbiettiva, se di quell'intuizione

(1) Per maggiori svolgimenti, vedi sopra tutto le prelezioni sulla *Filosofia dell'arte* (in *Sämmtl. W.*, V), tenute due volte a Jena nel 1802-3 e nel 1804 e ripetute a Würzburg. Qui egli ritorna al platonismo: ma, mentre per Platone l'arte nuova vale soltanto come imitazione della natura, come riproduzione d'immagini già offuscate; all'incontro per Schelling l'arte umana apparisce come opera del genio, come ricostruzione geniale delle idee, non come copia, ma come riflesso (« Gegenbild ») dell'eterna idea, non come regresso verso la natura, ma come il suo complemento e la sua più alta potenza. Cfr. K. FISCHER, *op, cit.*, pag. 537 e anche CROCE, *Estetica*[2], pag. 302.

non c'è un'obbiettività generale e riconosciuta da tutti gli uomini? Quest'obbiettività della intuizione intellettuale, generalmente riconosciuta, e siffatta da non potersi in alcun modo negare, è l'arte stessa. Infatti l'intuizione estetica appunto è l'intuizione intellettuale divenuta obbiettiva (1). Soltanto l'opera d'arte mi riflette ciò che da null'altro si può riflettere, quell'assoluto Identico, che si è già separato nell'Io; quello che il filosofo adunque fa già separare nel primo atto della coscienza, è, inaccessibile altrimenti ad ogni intuizione, irradiato per il miracolo dell'arte dai suoi prodotti.

Ma non solo il primo principio della filosofia e la prima intuizione da cui essa muove, bensì anche tutto il meccanismo, che la filosofia deduce e su cui essa medesima riposa, diviene obbiettivo unicamente per mezzo della produzione estetica.

La filosofia esce da un infinito sdoppiamento di attività opposte (2); ma sul medesimo sdoppiamento si fonda anche ogni produzione estetica, e quello vien tolto interamente da ogni singola rappresentazione di arte (3). Che cosa è ora quel meraviglioso potere, col quale, secondo l'affermazione del filosofo, si toglie un infinito contrasto nell'intuizione produttiva? Noi finora non abbiamo potuto rendere interamente comprensibile questo meccanismo, perchè solo il potere dell'arte è quello che può svelarlo interamente. Quel potere produttivo è il medesimo di quello per cui anche all'arte

---

(1) Tutta la filosofia parte, e deve partire da un principio, il quale, come l'assoluto principio, è anche ad un tempo lo schietto Identico. Un assolutamente semplice, identico non si può comprendere o comunicare per via di descrizione, non sopra tutto per via di concetti. Può solamente essere intuito. Una tale intuizione è l'organo di ogni filosofia. — Ma questa intuizione, che non è sensibile, bensì intellettuale; che ha per oggetto, non l'obbiettivo o il subbiettivo, ma l'assolutamente Identico, in sè nè subbiettivo nè obbiettivo, è anche un'intuizione semplicemente interna, che per sè stessa non può ridivenire obbiettiva: può divenire obbiettiva solo per mezzo di una seconda intuizione. Questa seconda intuizione è l'estetica. (Così suona l'ultimo passo nel manoscritto.)

(2) La filosofia fa uscire ogni prodotto dell'intuizione da una scissura di attività che prima non erano opposte.

(3) le ultime parole « e — arte » sono cancellate nel manoscritto.

riesce l'impossibile, cioè togliere un'opposizione infinita in un prodotto finito. La facoltà poetica è ciò che nella prima potenza è l'intuizione originaria; e viceversa, la sola intuizione produttiva, che si ripete nella più alta potenza, è ciò che noi chiamiamo facoltà poetica. Uno e medesimo è quel che è attivo in entrambe, l'unico elemento per mezzo di cui siamo capaci di pensare e di comprendere anche il contradittorio, — la forza immaginativa. Sono dunque ancora prodotti di una e medesima attività, quanto a noi di là dalla coscienza apparisce come mondo reale, di qua dalla coscienza come mondo ideale, o dell'arte. Ma precisamente questo, che, in condizioni genetiche del resto affatto eguali, l'origine dell'uno si trovi al di là, quella dell'altro al di qua della coscienza, fa l'eterna e incancellabile differenza tra i due.

Infatti, sebbene il mondo reale esca tutto dalla stessa opposizione originaria, da cui deve uscire anche il mondo dell'arte, il quale va similmente pensato come un gran tutto, e non rappresenta in tutti i singoli suoi prodotti se non l'uno infinito, pure quell'opposizione di là dalla coscienza è infinita solo nel senso, che un infinito sia rappresentato per mezzo del mondo obbiettivo come complesso, ma non mai per mezzo del singolo obbietto, mentre quell'opposizione è infinita per l'arte in relazione ad ogni singolo obbietto, ed ogni singolo prodotto di essa rappresenta l'infinito. Poichè se la produzione estetica nasce dalla libertà, e se appunto per la libertà quel contrasto fra l'attività cosciente e l'inconscia è assoluto, non vi è propriamente che una sola opera d'arte assoluta, la quale può bensì esistere in diversissimi esemplari, ma è tuttavia una, quando pure non dovesse esistere ancora nella forma originaria. A questa veduta non si può fare il rimprovero, che con lei non possa coesistere la grande larghezza che si esercita col predicato dell'opera d'arte. Non vi è opera d'arte, che immediatamente o almeno per riflesso non rappresenti un infinito. Chiameremo per es. opere d'arte anche quelle poesie, che per la loro natura esprimono soltanto il singolo e il subbiettivo? Allora dovremo ornare di questo nome anche ogni epigramma, che non re-

gistra se non una sensazione momentanea, un'impressione attuale, mentre i grandi maestri, che in tali forme poetiche si sono esercitati, cercarono di raggiungere l'obbiettività solo coll'insieme delle loro poesie, e se ne servirono come di mezzi per rappresentare e ripercuotere attraverso molteplici specchi tutta una vita infinita.

2) Se l'intuizione estetica non è se non la trascendentale [1] divenuta obbiettiva, s'intende di per sè che l'arte sia l'unico vero ed eterno organo e documento insieme della filosofia, il quale sempre e con novità incessante attesta quel che la filosofia non può rappresentare esternamente, cioè l'inconscio nell'operare e nel produrre, e la sua originaria identità col cosciente. Appunto perciò l'arte è per il filosofo quanto vi ha di più alto, perchè essa gli apre quasi il santuario, dove in eterna ed originaria unione arde come in una fiamma quello che nella natura e nella storia è separato, e quello che nella vita e nell'azione, come nel pensiero, deve fuggire sè eternamente. La veduta, che artisticamente si fa della natura il filosofo, è per l'arte la originaria e naturale. Ciò che noi chiamiamo natura, è un poema, chiuso in caratteri misteriosi e mirabili. Ma se l'enigma si potesse svelare, noi vi conosceremmo l'odissea dello spirito, il quale, per mirabile illusione, cercando sè stesso, fugge sè stesso; poichè si mostra attraverso il mondo sensibile solo come il senso attraverso le parole, solo come, attraverso una nebbia sottile, quella terra della fantasia, alla quale miriamo. Ogni splendido quadro nasce quasi per il fatto, che si toglie quella muraglia invisibile che divide il mondo reale dall'ideale, e non è se non l'apertura, attraverso la quale appaiono nel loro pieno rilievo le forme e le regioni di quel mondo della fantasia, il quale traluce solo imperfettamente attraverso quello reale. La natura per l'artista è non più di quello che è per il filosofo, cioè solo il mondo ideale che apparisce tra continue limitazioni, o solo il riflesso imperfetto di un mondo, che esiste, non fuori di lui, ma in lui.

---

(1) intellettuale (correzione).

Donde poi venga questa parentela della filosofia e dell'arte, nonostante l'opposizione tra l'una e l'altra, è una domanda a cui si è già sufficientemente risposto con quanto precede.

Conchiudiamo pertanto con la seguente osservazione. — Un sistema è compiuto, quando è stato ricondotto al suo punto di partenza. Ma questo precisamente è il caso del nostro sistema. Poichè appunto quel principio originario di ogni armonia tra il subbiettivo e l'obbiettivo, che nella sua originaria identità poteva esser rappresentato solo per mezzo dell'intuizione intellettuale, è quello che, mediante l'opera d'arte, è stato tratto interamente fuori del subbiettivo ed è divenuto pienamente obbiettivo, di maniera che noi abbiamo condotto a poco a poco il nostro obbietto, l'Io stesso, fino a quel punto, in cui eravamo quando incominciammo a filosofare.

Ora se l'arte sola è quella, a cui riesca di rendere obbiettivo con valore universale quanto il filosofo non può rappresentare che subbiettivamente, è da aspettarsi, per tirare ancora questa conclusione, che la filosofia, com'è stata prodotta e nutrita dalla poesia nell'infanzia del sapere, e con essa tutte le scienze, che per mezzo suo vengono recate alla perfezione; una volta giunte alla loro pienezza, come altrettanti fiumi ritorneranno a quell'universale oceano della poesia, da cui erano uscite. Quale poi sarà l'intermediario del ritorno della scienza alla poesia, non è difficile dirlo in modo generale, essendo un tal intermediario esistito nella mitologia, prima che questa separazione, la quale sembra adesso inconciliabile, sia avvenuta [1]. Ma come possa nascere una nuova

---

(1) L'esplicazione più larga di questo pensiero è contenuta in un trattato già da parecchi anni composto sulla mitologia, il quale apparirà tra breve. (Nota dello S.) — Una delle promesse non mantenute di Schelling. Uno sguardo preliminare alla Filosofia della mitologia, ei lo diede nello scritto *Sulle divinità di Samotracia* (1815). Ma le prelezioni sulla mitologia, annunziate come d'imminente pubblicazione nel 1821 al Creuzer e nel 1826 al Cousin, non videro la luce se non dopo la morte dell'autore: cfr. l'*Introduzione alla filosofia della mitologia* e la *Filosofia della mitologia*, pubblicate in *Sämmtl. Werke*, II Abtheil., Bd. 1 e 2, Stuttgart, 1856.

mitologia, che non sia creazione del poeta singolo, bensì di una nuova stirpe, che quasi rappresenti un solo poeta, è un problema la cui soluzione si deve attendere solo dai futuri destini del mondo e dal corso ulteriore della storia.

Annotazione generale all'intero sistema.

Se il lettore, che ci ha sinora attentamente seguiti nel nostro cammino, considererà ancora una volta la connessione dell'insieme, farà senza dubbio le seguenti osservazioni:

Che tutto il sistema rimane tra due estremi, l'uno dei quali è designato dall'intuizione intellettuale, l'altro da quella estetica. Ciò che è l'intuizione intellettuale per il filosofo, è l'estetica per il suo obbietto. La prima, essendo necessaria unicamente in servigio di quella particolar direzione che lo spirito assume nel filosofare, non entra in generale nella coscienza comune; l'altra, non essendo se non la stessa intuizione intellettuale che ha acquistata una validità universale ed è divenuta obbiettiva, può almeno trovarsi in ogni coscienza. Ma da ciò appunto si può anche vedere che la filosofia *come filosofia* non possa mai acquistare una validità universale. L'unica cosa alla quale sia concessa l'assoluta obbiettività, è l'arte. Togliete, si può dire, l'obbiettività all'arte, e cesserà di essere quello che è, per divenire filosofia; date l'obbiettività alla filosofia, e cesserà di esser filosofia, per divenire arte. — La filosofia raggiunge bensì il sommo vero, ma fino a questo punto non porta che quasi un frammento dell'uomo. L'arte porta l'*uomo intiero*, com'egli è, alla conoscenza del sommo vero, e qui riposa l'eterna diversità ed il portento dell'arte.

Che inoltre tutta l'unità della filosofia trascendentale si fonda solo su di un continuo potenziarsi dell'auto-intuizione, dalla prima e più semplice nell'autocoscienza, fino alla più alta, all'estetica.

Le successive potenze sono quelle che l'obbietto della filosofia percorre, per costruire tutto l'edifizio dell'autocoscienza.

L'atto dell'autocoscienza, nel quale primamente si divide l'assoluto Identico, non è altro se non un atto dell'autocoscienza in generale. Da quest'atto adunque non può esser posto ancora nulla di determinato nell'Io, perchè precisamente da esso vien posta ogni determinazione in generale. In questo primo atto, quell'Identico diviene per la prima volta subbietto e obbietto insieme, cioè diviene in generale Io — non per sè stesso, ma per la riflessione filosofica.

(Che cosa sia l'Identico, astratto da e quasi prima di questo atto, non si può domandare punto. Poichè esso è quel che si può rilevare solo attraverso l'autocoscienza, e in ogni cosa non si può mai separare da quest'atto.)

La seconda auto-intuizione è quella, mediante la quale l'Io intuisce quella determinazione posta nell'obbiettivo della sua attività, il che accade nella sensazione. In questa intuizione l'Io è obbietto per sè stesso, mentre prima era obbietto e subbietto solamente per il filosofo.

Nella terza auto-intuizione l'Io diventa obbietto a sè stesso anche come senziente, cioè anche quello che finora nell'Io era subbiettivo è fissato in maniera obbiettiva; tutto dunque nell'Io è ora obbiettivo, o l'Io è interamente obbiettivo, e, come obbiettivo, subbietto ed obbietto insieme.

Di questo momento della coscienza non potrà pertanto restare altro, che quanto vien ritrovato, dopo il sorgere della coscienza, come l'assolutamente obbiettivo (il mondo esterno). — In questa intuizione, che è già potenziata, e appunto perciò produttiva, è contenuta, al di fuori dell'attività obbiettiva e subbiettiva, che qui sono entrambe obbiettive, ancora la terza, la intuente nel vero senso, o la ideale, che di poi apparisce come la cosciente, ma, poichè essa non è che la terza, risultante da quelle due, non può nè separarsene, nè essere a loro opposta. — In questa intuizione è dunque già compresa un'attività cosciente, o l'Obbiettivo inconscio è determinato da un'attività cosciente, salvo che questa non è distinta come tale.

L'intuizione successiva sarà quella, per mezzo di cui l'Io intuisce sè stesso come produttivo. Ora, poichè l'Io è adesso

meramente obbiettivo, anche questa intuizione sarà *meramente* obbiettiva, cioè ancora una volta inconscia. In questa intuizione invero c'è un'attività ideale, che ha per obbietto quella intuente, del pari ideale, compresa nell'intuizione precedente; l'attività intuente è qui dunque ideale alla seconda potenza, cioè attività finale, ma inconsciamente finale. Quanto rimane di questa intuizione nella coscienza, apparirà dunque come prodotto finale, ma non come creato con fine. Tale è l'*organizzazione* in tutta la sua estensione.

Per mezzo di questi tre gradi, l'Io come intelligenza è compiuto. È evidente che fino a questo punto la natura va di pari passo con l'Io, che dunque alla natura manca senza dubbio soltanto l'ultima cosa, mercè la quale tutte quelle intuizioni acquistano per essa il significato che hanno per l'Io. Che sia poi quest'ultima cosa, apparirà da quanto segue.

Se l'Io continuasse ad essere *meramente* obbiettivo, l'auto-intuizione potrebbe via via potenziarsi all'infinito; pure così sarebbe bensì allungata la serie dei prodotti della natura, ma non nascerebbe mai la coscienza. La coscienza non è possibile se non per il fatto, che quella parte meramente obbiettiva *dell'Io* divenga obbiettiva *per l'Io stesso*. Ma la ragione di ciò non può trovarsi nell'Io stesso. Poichè l'Io è assolutamente identico a quel *mero* obbiettivo. Non può dunque trovarsi se non fuori dell'Io, il quale, procedendo nella limitazione, a poco a poco è limitato all'intelligenza, anzi all'individualità. Ma fuori dell'individuo, cioè indipendente da lui, è soltanto l'*intelligenza* stessa. Ma l'intelligenza stessa deve (secondo il meccanismo dedotto), dove essa è, limitarsi ad individualità. La ragione cercata non può dunque trovarsi se non fuori dell'individuo, in un *altro individuo*.

L'assolutamente obbiettivo non può divenire obbietto per l'Io *stesso* se non mediante l'influenza di altri esseri razionali. Ma in questi dev'esserci già stata l'intenzione di tale influenza. Dunque la libertà vien sempre ad essere già presupposta nella natura (la natura non la produce), e, dove non è come primo, non può nascere. Qui si fa evidente che,

sebbene la natura fino a questo punto sia del tutto eguale all'intelligenza, e percorra con essa le medesime potenze, pure la libertà, se esiste (che esista, non si può dimostrare teoricamente), debba trovarsi al disopra della natura (*natura prior*).

Così da questo punto incomincia una nuova serie graduale di atti, i quali non sono possibili mediante la natura, ma se la lasciano addietro.

L'assolutamente obbiettivo, o la regolarità dell'intuizione, diviene obbietto per l'Io stesso. Ma l'intuizione diviene obbietto per l'intuente solo per mezzo del volere. L'obbiettivo nel volere è l'intuizione stessa, o la semplice regolarità della natura; il subbiettivo un'attività ideale, diretta a quella regolarità in sè; l'atto, in cui questo accade, è l'assoluto atto di volere.

Per l'Io il medesimo assoluto atto di volere ridiviene obbietto per il fatto, che l'obbiettivo, ciò che nel volere si dirige ad una cosa esterna, diviene per lui obbietto come tendenza naturale; il subbiettivo, ciò che si dirige alla regolarità in sè, come volere assoluto, ossia come imperativo categorico. Ma questo non è a sua volta possibile senza un'attività, la quale si trovi al di sopra di entrambi. Un'attività siffatta è l'arbitrio, o l'attività libera con coscienza.

Ora se anche quest'attività libera con coscienza, la quale nell'azione è opposta alla obbiettiva, benchè debba essere una sola cosa con essa, viene intuita nella sua originaria identità coll'obbiettiva, il che è semplicemente impossibile mediante la libertà, nasce infine la più alta potenza dell'auto-intuizione; la quale, poichè trovasi già al di sopra delle condizioni della coscienza, anzi è la medesima coscienza che crea sè di bel nuovo, deve, là ov'essa è, apparire come puramente accidentale; il quale aspetto puramente accidentale nella più alta potenza dell'auto-intuizione, è ciò che vien designato dall'idea del genio.

Questi sono nella storia dell'autocoscienza i momenti invariabili e costanti per ogni sapere, i quali nell'esperienza son designati da una continua serie graduale, che può essere

indicata e percorsa dalla semplice materia fino all'organizzazione (mercè la quale ritorna a sè stessa la natura inconsciamente produttiva), e di lì, per mezzo della ragione e dell'arbitrio, fino alla più alta unificazione della libertà e della necessità nell'arte (mercè la quale si chiude e compie in sè stessa la natura produttiva con coscienza).

INDICE.

PRIMA SEZIONE.

DEL PRINCIPIO DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE.

SECONDA SEZIONE.

DEDUZIONE GENERALE DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE.

TERZA SEZIONE.

SISTEMA DI FILOSOFIA TEORETICA SECONDO I PRINCIPII DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE.

QUARTA SEZIONE.

QUINTA SEZIONE.

SESTA SEZIONE.

Deduzione di un organo generale della filosofia o proposizioni principali della filosofia dell'arte secondo i principii dell'idealismo trascendentale.

